DISERTASI

ABRAR M. DAWUD FAZA
NIM : 94314030140

KONSEP KETUHANAN

IBN 'ATHA'ILLAH AL-SAKANDARI

Program Doktor Akidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam
UIN Sumatera Utara Medan
2021

KONSEP KETUHANAN
IBN ‘AṬĀ’ILLĀH AL-SAKANDARĪ

DISERTASI

Oleh :

ABRAR M. DAWUD FAZA
NIM: 94314030140

PROGRAM DOKTOR
AKIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

FAKULTAS USHULUDDIN DAN STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUMATERA UTARA
M E D A N
2021

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIAT

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: ABRAR M. DAWUD FAZA
NIM	: 94309030140
Tempat / Tgl Lahir	: P. SIDEMPUAN / 29 NOP 1979
Alamat	: JL. GURILLA NO. 6 MEDAN
Pekerjaan	: STAF PENGAJAR UIN-SU MEDAN

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul "KONSEP KETUHANAN IBN 'AṬĀ'ILLĀH AL-SAKANDARĪ adalah benar-benar karya asli saya. Ide / gagasan orang lain yang ada di dalam karya ini disebutkan sumbernya pengambilannya.

Apabila di kemukan hari terdapat plagiat, maka saya bersedia dituntut, dan diberi sanksi yang ditetapkan. Saya akan mengembalikan gelar dan ijazah saya peroleh sebagaimana peraturan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya perbuat dengan sesungguhnya.

Medan, 6 Juli 2020

Yang membuat pernyataan

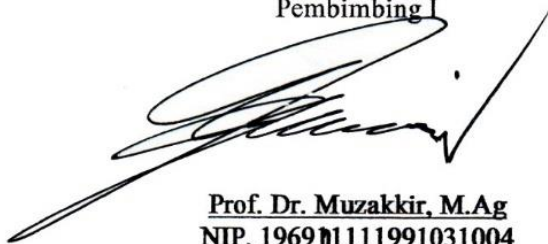
METERAI TEMPEL
TGL 20
3C4ADAFF385650744
6000
ENAM RIBU RUPIAH

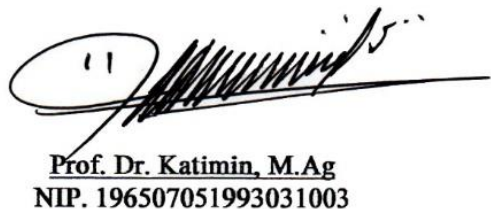
ABRAR M. DAWUD FAZA

PERSETUJUAN

Disertasi berjudul:

KONSEP KETUHANAN IBN 'AṬĀ'ILLĀH AL-SAKANDARĪ

Oleh:

Abrar M. Dawud Faza
NIM. 94314030140

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk mengikuti Seminar Hasil Disertasi pada Program Doktor Akidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara Medan

Medan, 28 Juli 2020

Pembimbing I

Prof. Dr. Muzakkir, M.Ag
NIP. 196901111991031004

Pembimbing II

Prof. Dr. Katimin, M.Ag
NIP. 196507051993031003

HALAMAN PENGESAHAN

Disertasi berjudul "**Konsep Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī**" atas nama **Abrar M. Dawud Faza**, NIM: 94314030140, Program Doktor Akidah dan Filsafat Islam telah diujikan dalam Ujian Tertutup Disertasi Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam pada tanggal 18 Agustus 2020.

Disertasi ini dapat disetujui dan disahkan untuk diujikan pada Ujian Terbuka Promosi Doktor untuk memperoleh Gelar Doktor pada Program Studi S3 Akidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN-SU Medan.

Medan, Maret 2021

Panitia Ujian Tertutup Disertasi
FUSI UIN-SU Medan

Ketua,	Sekretaris,
Prof. Dr. Katimin, M.Ag	Prof. Dr. Hasan Bakti Nasution, M.A.
NIP. 196507051993031003	NIP. 196188141991831003

Penguji,

1. Prof. Dr. Hasan Bakti Nasution, M.A.
   NIP. 196188141991831003
2. Prof. Dr. Katimin, M.Ag
   NIP. 196507051993031003
3. Prof. Dr. Muzakkir, M.Ag.
   NIP. 196901111991031004
4. Dr. Syukri, M.A.
   NIP. 197003021998031005
5. Dr. Abdul Moqsith, M.Ag
   NIP. 197106072005011002

Mengetahui,
Dekan Fakultas Ushuluddin dan
Studi Islam UIN-SU Medan

Prof. Dr. Amroeni, M.Ag
NIP. 196501821994031001

ABSTRAK

KONSEP KETUHANAN IBN ‘AṬĀ’ILLĀH AL-SAKANDARĪ

ABRAR M. DAWUD FAZA

NIM : **94314030140**
Program Studi : **Akidah dan Filsafat Islam**
Tempat / Tanggal Lahir : **P. Sidempuan / 29 November 1979**
Nama Orangtua (Ayah) : **Faizal Aziz Batubara, BA**
Pembimbing : **1. Prof. Dr. Muzakkir, M.Ag**
2. Prof. Dr. Katimin, M.Ag

Diskursus tentang “seluk beluk” Tuhan telah banyak dibahas sepanjang sejarah di kalangan teolog, filsuf, fukaha, sufi, maupun ilmuan lainnya. Berbagai pemahaman dihasilkan untuk “membuktikan” Tuhan melalui argumentasi rasional, empiris (kenyataan alam), ataupun lewat pengalaman-pengalaman religius. Namun pembuktian tersebut belum memuaskan bagi Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī. Ibn ‘Aṭā’illāh adalah seorang sufi yang berhasil melakukan sintesis dan integrasi terhadap pemikiran tasawuf, teologi, filsafat dan fikih dalam membangun argumentasi ketuhanannya.

Berdasarkan uraian di atas, rumusan masalah adalah: Bagaimana konsep ketuhanan menurut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī?, dengan dirincikan melalui 3 (tiga) pertanyaan mencakup ontologis, epistemologis dan aksiologis, yaitu: bagaimana konsep ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī?; bagaimana corak argumentasi ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī?; dan bagaimana implementasi konsep ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī?

Jenis penelitan ini adalah *library research* (penelitian kepustakaan), terhadap sumber primer seperti kitab *al-Ḥikam, Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma‘rifah al-Ism al-Mufrad,* dan *Miftāḥ al-Falāḥ wa Misbāḥ al-Arwāḥ,* serta didukung oleh karya yang lain seperti *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr, Laṭāi’f al-Manān, Unwān al-Taufiq fī Adāb al-Ṭarīq, dan Tāj al-‘Arūs al-Ḥāwī li Tahżīb an-Nufūs.* Penelitian ini menggunakan pendekatan transdisipliner dalam bentuk studi tokoh dengan penerapan konsep *wahdah al-ulūm.*

Peneliti menemukan bahwa argumentasi-argumentasi Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tentang wujud, isu-isu esensi-eksistensi, zat, sifat-nama, perbuatan-kekuasaan, dan masalah keesaan Tuhan, kemudian akhirnya melahirkan konsep *Ilāh Muta‘arrif.* Konsep ini mengandaikan Tuhan yang memperkenalkan diri-Nya, dengan cara mewajibkan makhluk untuk mengenal-Nya, menetapkan pengetahuan tentang-Nya dan menghapus keraguan terhadap eksistensi-Nya, memberikan pengetahuan kepada “orang-orang khusus” untuk dapat menyaksikan-Nya, menetapkan sifat dan nama-Nya, serta melarang makhluk menggunakan nama “Allah”. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī telah menggunakan empat corak argumentasi

dalam pejabarannya tentang Allah, yaitu corak tasawuf, kalam, filsafat dan fikih. Corak argumentasi tasawuf Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī ditandai dengan konsep makrifat.

Penelitian ini merekomendasikan bahwa perspektif *Ilāh Muta‘arrif* dapat diturunkan kepada gagasan *al-Islām al-Munfatiḥī*, yaitu pandangan keberislaman yang terbuka, ditandai adanya sikap menghargai dan menerima budaya, tradisi, pandangan politik, atau pandangan keagamaan yang berbeda. Selanjutnya penerapan massif dari gagasan ini akan mampu melahirkan *al-ummah al-maftūḥah* (masyarakat terbuka), yaitu gambaran masyarakat yang menerapkan aspek transparansi dalam tata kelola pemerintahan, praktik kenegaraaan, kehidupan berbangsa-bernegara dan kehidupan sosial.

Kata kunci: *argumen ketuhanan, corak argument ketuhanan, Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī*, Ilāh Muta‘arrif

ABSTRACT

THE CONCEPT OF GOD ACCORDING TO IBN 'AṬĀ'ILLĀH AL-SAKANDARĪ

ABRAR M. DAWUD FAZA

NIM : 94314030140
Program Studi : Aqidah and Islamic Philosophy
Tempat / Tanggal Lahir: P. Sidempuan / 29-11-1979
Nama Orangtua (Ayah): Faizal Aziz Batubara, BA
Pembimbing : 1. Prof. Dr. Muzakkir, M.Ag
2. Prof. Dr. Katimin, M.Ag

Discourse about the "ins and outs" of God has been widely discussed throughout history among theologians, philosophers, jurists, Sufis, and other scientists. Various understandings are produced to "prove" God through rational, empirical (natural reality) argumentation, or through religious experiences. But the proof is not satisfactory for Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Ibn 'Aṭā'illāh was a Sufi who succeeded in synthesizing and integrating Sufism, theology, philosophy and fiqh in constructing his divine argument.

Based on the description above, the formulation of the problem is: How is the concept of divinity according to Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī ?, by breaking it down through three questions covering ontological, epistemological and axiological, namely: how is Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandari concept of divinity ?; what is the argumentation style of Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī ?; and how is the implementation of the divine concept according to Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī?

This type of research is library research (primary research), on primary sources such as the book *al-Ḥikam, Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad, and Miftāḥ al-Falāḥ wa Misbāḥ al-Arwāḥ, serta didukung oleh karya yang lain seperti al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr, Laṭāi'f al-Manān, Unwān al-Taufiq fī Adāb al-Ṭarīq, and Tāj al-'Arūs al-Ḥāwī li Tahżīb an-Nufūs.* This research uses a transdisciplinary approach in the form of character studies with the application of the concept of *wahdah al-ulū m.*

The researchers found that the arguments of Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī on issues of essence-existence, matter, character, name, deed-power, and the problem of the unity of God, gave birth to the concept *of Ilāh Muta 'arrif.* This concept presupposes God who introduces Himself, by requiring beings to

know Him, establishes knowledge about Him and removes doubts about His existence, gives knowledge to “special people” to be able to witness Him, establish nature and His name, and forbid the creature from using the name “Allah”. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī has used four types of arguments in his translation of God, namely the style of Sufism, kalam, philosophy and fiqh. The style of Ibn Sufi argumentation ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī is marked by the concept of *macrifate*.

This study recommends that the perspective of *Ilāh Muta'arrif* can be derived from the idea of *al-Islām al-Munfatiḥī,* namely an open Islamic view, marked by an attitude of respect and acceptance of culture, tradition, political views, or religious views. different. Furthermore, the massive application of this idea will be able to give birth to *al-ummah al-maftūḥ ah* (open society), which is a picture of a society that applies aspects of transparency in governance, state practice, national life and social life.

Keywords: the divine argument, divine argumentation style, Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī*, Ilāh Muta'arrif*

الملخص

النــظــرية الإلــهــية عــنــد إبن عطاء الله السكنـــــــداري

أبـــــرار محمد داود فـــاز

الرقم الجامعي	:	٩٤٣١٤٠٣٠١٤٠
الشعبة / القسم	:	العقيدة والفلسفة الإسلامية
مكان وتاريخ الولادة	:	باندنج سيديمفوان/ ٢٩ نوفمبر ١٩٧٩
إسم الأب	:	فيصل عزيز باتو بارا
المشرف الأول	:	الأستـــاذ الدكــــتور مــــزكر
المشرف الثاني	:	الأستـــاذ الدكــــتور كاتــمين

وقد كثر الحوار بين المتكلمين وأهل الفلاسفة والفقهاء وأهل التصوف وغيرهم من العلماء في القضايا الألهية عبر التاريخ. وكذا قد تحققت الآراء بأدلة عقلية عملية ومظاهر دينية. ولكنها لم يكفه الرجال، بنسبة إلى أدلتها عن موجود من بيده الجلال. ومن الرجل هو إبن عطاء الله السكنداري. وكان من أهل التصوف الذي يقوم بتوحيد فكرة تصوفية وكلامية وفلاسفة وفقهية لأصالة حجته إلهية.

وبناء على ما قد سلف، فموضوع هذا البحث هو كيف النظرية الإلـهية عند إبن عطاء الله السكنداري أنتولوجيا وأبستمولوجيا وأكسيولوجيا ؟. وذلك على ثلاثة وجوه مهمة يعني مفهوم الألهية وحجة الإلهية ولونـها وتطبيق المفهوم عند إبن عطاء الله السكنداري.

هذا بحث من البحوث المكتبية من خلال رسائله كالمراجع الأصلية: الحكم، الله: القصد المجرد فى معرفة الإسم المفرد، ومفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، وكذا فى كتبه الأخري كالمراجع الإضافية، منها: التنوير فى إسقاط التدبير ولطائف المنن، وعنوان التوفيق فى اداب الطريق، وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس. وكذا البحث بعناية الأساليب الفلسفية والتصوفية والكلامية والإجتماعية على دراسة ذاتية بنظرة تصورية وأسلوب نقدي.

وأدرك الباحث أن حجج إبن عطاء الله السكنداري من الأمور الآتية: ماهية الباري وموجوده وذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وقدرته وأحديته، ثم حصل إبن عطاء الله بمفهوم إلهي متعرفي. فالمقصود من هذا المفهوم، هو الله عرفه بنفسه بأن يجب المخلوق معرفته ويثبت المعرفة عنه ويدافع الريبة عن

وجوده ويعلم علما على خواص عباده بنظرة إليه، ويثبت صفاته وأسمائه ومنع المخلوق عن تسمية (لفظ الجلالة) "الله". وطبق إبن عطاء الله السكندري فى بيانه عن مفهوم إلهي بأربعة ألوان: تصوفي وكلامي و فلسفي وفقهي. وقد دل مفهوم المعرفة عند إبن عطاء الله السكنداري علي لون بحثه التصوفي.

وإقتراح هذا البحث هو أن مفهوم إلهي متعرفي لا بأس أن يصدر عنه مفهوم الإسلام المنفتحي، هو فكرة إسلامية منفتحة. ومن قرائينها إحترام وإقبال ألآخرين ثقافة وعادة ومذاهب سياسية ودينية. ويحصل من تطبيق هذَه الفكرة ما يسمي بالأمة المفتوحة التي قام بها رجاله بقاعدة صريحية فى ساحة الحكومية وسلوكية رئاسية ومواطنة ومعاملة إجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الحجة الإلهية، لون الحجة، إبن عطاء الله السكنداري، إلهي متعرفي

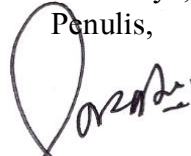
KATA PENGANTAR

Alḥamdulillāh, segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat *Rabb al-Jalīl* Allah swt. yang telah memberikan limpahan kasih sayang-Nya sehingga terselesaikannya penulisan disertasi yang sederhana ini. Ṣolawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., semoga kita semua mendapatkan safaat dan bersamanya kelak di *yaum al-mahsār*. *Amin*.

Disertasi ini berjudul: **Konsep Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī**, diajukan dalam rangka menyelesaikan studi dan memenuhi syarat-syarat untuk memperoleh gelar Doktor pada Program Doktor Akidah dan Filsafat Islam di Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, UIN Sumatera Utara Medan.

Dalam penulisan disertasi ini penulis banyak mengalami kesulitan, kendala dan cobaan, sehingga ± 5 tahun terbengkalai *finishing*-nya hingga akhirnya saat ini dapat diselesaikan berkat rahmat dan kuasa Allah swt., serta diiringi bantuan dan doa dari berbagai pihak.

Sebab itu dengan hati yang tulus penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya dan sedalam-dalamnya kepada yang mulia dan terhormat:

1. Buya dan Ummi saya, Faizal Aziz Batubara, BA dan Zaimah, BA, tiada henti-hentinya siang dan malam berjuang sekuat tenaga dan memanjatkan doa khusus untuk saya agar diberikan Allah swt. kemudahan dalam menyelesaikan studi doktoral ini. Tak ada kata seindah apapun yang dapat diucapkan dan balasan setimpal yang dapat ananda berikan selain hanya doa kepada Allah swt. kiranya Buya dan Ummi senantiasa sehat, kuat, semangat dan bahagia dalam menjalani kehidupan di dunia ini, serta diampunkan semua dosa-dosanya dalam lindungan Allah swt. *Amin*.
2. Bapak Prof. Dr. Syahrin Harahap, M.A selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sumatera Utara yang juga tidak lupa mengingatkan agar selesainya studi penulis ini, semoga Allah swt. memberikan barokah dan perlindungan-Nya dunia dan akhirat.

3. Bapak Prof. Dr. Amroeni Drajat, M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam beserta jajaran Wakil Dekan I Dr. Syukri, MA, Wakil Dekan II Dr. Junaidi, M.Si dan Wakil Dekan III Prof. Dr. Muzakkir, M.Ag, juga tidak luput dan lelah mengingatkan penulis untuk menyelesaikan studi ini, semoga kebaikan beliau-beliau menjadi amal ibadah yang tidak putus hingga akhirat kelak.
4. Bapak Prof. Dr. H. Hasan Bakti Nasution, MA dan Dr. Ziaul Haq, MA yang dahulunya selaku Ketua dan Sekretaris Prodi Akidah dan Filsafat Islam yang telah banyak membantu dan mendukung upaya penyelesaian studi penulis, dan saat ini sebagai Ketua Prodi adalah Bapak Prof. Dr. Katimin, M.Ag yang telah memberikan motivasi berharga untuk dapat menyelesaikan studi ini.
5. Bapak Prof. Dr. KH. Muzakkir, M.Ag selaku Pembimbing I dan Prof. Dr. KH. Katimin, M.Ag selaku Pembimbing II yang telah bersusah payah dan banyak meluangkan waktunya dalam membimbing disertasi penulis, semoga Allah juga melimpahkan kebaikan yang luas dan berkah dari dunia hingga akhirat kelak.
6. Bapak-bapak pada Dosen Program Doktor Akidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, atas ilmu pengetahuan yang dibagi-kan semoga pahalanya mengalir terus hingga *yaum al-akhir*.

Akhirnya sebagai manusia biasa, penulis juga tidak luput dari khilaf, salah dan dosa, memohon maaf apabila pernah sengaja dan tidak sengaja melakukan kesalahan kepada semua pihak, mohon kiranya dimaafkan. Tak ada gading yang tak retak, maka penulis mengharapkan kritik, masukan dan saran konstruktif bagi penyempurnaan disertasi ini selanjutnya.

Terimakasih.

Medan, Maret 2021
Hormat Saya,
Penulis,

Abrar M. Dawud Faza
NIM: 94314030140

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor : 158 th. 1987
Nomor : O543bJU/1987

TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pendahuluan

Penelitian transliterasi Arab-Latin merupakan salah satu program penelitian Puslitbang Lektur Agama, Badan Litbang Agama, yang pelaksanaannya dimulai tahun anggaran 1983/1984. Kemudian dalam seminar yang diadakan tahun anggaran 1985/1986 telah dibahas beberapa makalah yang disajikan oleh para ahli, yang kesemuanya memberikan sumbangan yang besar bagi usaha penyusunan pedoman transliterasi.

Seminar tersebut membentuk tim yang bertugas merumuskan hasil seminar dan selanjutnya hasil tersebut dibahas seminar yang lebih luas pada Seminar Nasional Pembakuan Transliterasi Arab Latin Tahun 1985/1986. Tim terdiri dari: 1) H. Sawabi Ihsan, MA, 2) Ali Audah, 3) Prof Gazali Dunia, 4) Prof. Dr. HB. Yasin, dan 5) Drs. Sudarno M.Ed.

Dari hasil penelitian dan penyajian pendapat para ahli menyepakati adanya Pedoman Transliterasi Arab-Latin baku yang dikuatkan dengan surat Keputusan Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan untuk digunakan secara resmi serta bersifat nasional sebagaimana tertuang dalam uraian di bawah ini.

Pengertian Transliterasi

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

Prinsip Pembakuan

Pembakuan pedoman transliterasi Arab-Latin ini disusun degan prinsip sebagai berikut:

1) Sejalan dengan Ejaan Yang Disempurnakan.
2) Huruf Arab yang belum ada padanannya dalam huruf Latin dicarikan padanan dengan cara memberi tambahan tanda diakritik, dengan dasar "satu fonem satu lambang."
3) Pedoman transliterasi ini diperuntukkan bagi masyarakat umum.

Rumusan Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Hal-hal yang dirumuskan secara konkrit dalam pedoman transliterasi Arab-Latin ini meliputi:

1. Konsonan
2. Vokal (tunggal dan rangkap)
3. *Maddah*
4. *Ta Marbūṭah*
5. *Syaddah*
6. Kata sandang (di depan huruf *syamsiah* dan *qamariah*)
7. Hamzah
8. Penulisan kata
9. Huruf Kapital
10. Tajwid

Berikut ini penjelasannya secara berurutan:

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf Latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	sa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha

د	dal	d	de
ذ	zal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syim	sy	es dan ye
ص	sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	waw	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	’	apostrof
ي	ya	y	ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab adalah seperti vokal dalam bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	fatḥah	a	a
ـِ	kasrah	i	i
ـُ	ḍammah	u	u

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ـَ ي	fatḥah dan ya	ai	a dan i
ـَ و	fatḥah dan waw	au	a dan u

Contoh:

كتب : kataba
فعل : fa'ala
ذ كر : żukira
يذ هب : yażhabu
سئل : Su'ila
كيف : kaifa
هول : haula

c. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ـَ ا	fatḥah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ـِ ي	kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ـُ و	dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh :

قال : qāla

رما : ramā

قيل : qīla

يقول : yaqūlu

d. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua:

1) *tā' marbūṭah* hidup

   tā' marbūṭah yang hidup atau mendapat harkat fatḥah, kasrah dan ḍammah, transliterasinya adalah /t/.

   Contoh:

   روضة الاطفال : rauḍat al-aṭfāl

2) *tā' marbūṭah* mati

   tā' marbūṭah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah /h/.

   Contoh:

   طلحة : ṭalḥah

3) Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbu¯ah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta marbu¯ah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

   Contoh:

   المد ينة المنورة: al-madīnah al-munawwarah

e. Syaddah (*Tasydīd*)

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda *tasydīd*, dalam transliterasi ini tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

ربّنا : rabbanā

نزّ ل : nazzala

البرّ : al-birr

الحجّ : al-ḥajj

نعّم : nu'imma

f. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu: ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* dan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah.*

1) Kata sandang diikuti oleh huruf *syamsiah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Contoh:

الرجل : ar-rajulu:
السيد ة : as-sayyidatu
الشمس : asy-syamsu

2) Kata sandang diikuti oleh huruf *qamariah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Baik diikuti huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sempang (-).

Contoh :

القلم : al-qalamu
البد يع : al-badi̯u
الجلال : al-jalālu

g. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

تأخذون : ta'khuzūna
النوء : an-nau'
شيئ : syai'un
ان : inna
امرت : umirtu
اكل : akala

h. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il* (kata kerja), *isim* (kata benda) maupun *ḥarf*, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya:

Contoh

وإن الله لهو خير الرازقين : wa innallāha lahua khair ar-rāziqīn
فاوفوا الكيل والميزان : fa aufū al-kaila wa al-mīzāna
ابراهيم الخليل : ibrāhīm al-khalīl

بسم الله مجراها و مرسها : bismillāhi majrāhā wa mursahā
ولله على الناس حج البيت : walillāhi ‘ala an-nāsi ḥijju al-baiti
من استطاع اليه سبيلا : man istaṭ‘a ilaihi sabīlā

i. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- Wa mā Muḥammadun illā rasūl
- Syahru Ramaḍāna al-lazī unzila fīhi al-Qur’anu
- Alḥamdu lillāhi rabb al-‘ālamīn

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, huruf kapital yang tidak dipergunakan.

Contoh:

- Naṣrun minallāhi wa fatḥun qarīb
- Lillāhi al-amru jamī‘an
- Wallāhu bikulli syai’in ‘alīm

j. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan ilmu tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan ilmu tajwid.

DAFTAR ISI

Halaman

PERSETUJUAN PEMBIMBING ii
HALAMAN PENGESAHAN iii
ABSTRAK v
KATA PENGANTAR.. xi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN.................... xiii
DAFTAR ISI xxi

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah....................................... 1
B. Rumusan Masalah... 14
C. Batasan Istilah.. 14
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian......................... 17
E. Kajian Terdahulu 18
F. Metode Penelitian... 21
G. Garis Besar Isi 29

BAB II LANDASAN TEORI: KONSEPSI ILMU-ILMU KEISLAMAN TENTANG TUHAN....................... 31
A. Definisi tentang Tuhan... 31
B. Tuhan dalam Konsep Selain Ilmu Tasawuf......... 41
1. Tuhan dalam Al-Qur'an, Hadis dan Fikih 41
2. Tuhan dalam Filsafat dan Teologi Islam......... 66
C. Tuhan dalam Konsep Ilmu Tasawuf 86

BAB III RIWAYAT SOSIAL DAN INTELEKTUAL IBN 'AṬĀ'ILLĀH AL-SAKANDARĪ............................ 117
A. Riwayat Hidup Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī......... 117
B. Setting Sejarah Sosial dan Politik....................... 122
C. Setting Pemahaman Sufistik 126
D. Karya-karya 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.................... 129
E. Pengaruh Ibn 'Aṭā'ilāh al-Sakandari................... 138

BAB IV KONSEP KETUHANAN IBN ‘AṬĀ’ILLĀH AL-SAKANDARĪ 143
A. Ontologi Konsep Ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī 139
B. Corak Argumentasi Ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandari 186
C. Implementasi Konsep Ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī 274

BAB V PENUTUP 283
A. Kesimpulan 283
B. Rekomendasi 285

DAFTAR PUSTAKA 287
GLOSSARIUM 299
LAMPIRAN 311
RIWAYAT PENULIS 313

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tuhan, itulah term yang sering terdengar dalam persoalan-persoalan filsafat maupun agama dan sejak lama selalu menjadi masalah pokok dalam setiap pembahasan keduanya. Agama tanpa Tuhan tidak disebut agama, begitu juga dalam filsafat, di dalamnya tidak bisa melepaskan diri dari perbincangan tentang Tuhan, terutama sejak masa filsafat Hellenistik.

Tuhan dalam perjalanan panjang sejarah iman manusia pun senantiasa dipuja, disembah dan diperdebatkan, dengan posisi dan sudut pandang berbeda-beda. Manusia dalam memahami Tuhannya menggunakan premis, dasar pijakan dan cara pandang yang tidak sama sehingga pemahaman manusia mengenai Tuhanpun digambarkan secara beraneka ragam.

Sekedar bernostalgia, mulai dari masa Yunani sebagai tempat awal mula lahirnya ilmu filsafat, termasuk asal mula gagasan-gagasan filosofis mengenai Tuhan, disebutkan adanya mitologi-mitologi masyarakat saat itu yang memiliki kepercayaan terhadap pada banyak dewa. Para filsuf Yunani pra-Sokrates seperti Thales (624-546 S.M.), Anaximandros (610-546 S.M.), Anaximenes (w. 528/526 S.M.), Herakleitos (540-480 S.M.) dan seterusnya, mereka memberikan gambaran melalui pemikiran filosofis tentang Tuhan ini.[1]

Puncak gagasan filsuf Yunani pra-Sokrates mewujud melalui sudut pandang "kosmosentris" yaitu dengan meletakkan alam semesta ini sebagai pusat kepercayaannya. Muncullah pandangan bahwa unsur induk (*arche*) asal mula alam ini adalah Zat yang unik, berupa tanah, air, udara, api dan sebagainya. Sehingga

---

[1]Thales adalah filsuf pertama yang menyibukkan diri dengan realitas sebagaimana adanya. Ia mengklaim bahwa sumber segala sesuatu adalah air, tanah mengapung di atas air dan segala sesuatu di atasnya dibuat dari air. Pendapatnya ini merupakan langkah yang menentukan dalam sejarah filsafat Barat yaitu membongkar pola pikir mistis dengan mendeskripsikan realitas sebagaimana adanya. Dikotomi realitas yang dianut Thales ini kemudian menjadi asumsi dasar sebuah gagasan tentang ketuhanan. Lihat Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001), 2.

dewa menjelma memiliki bentuk dan kekuatan sesuai dengan Zat yang unik tersebut. Pandangan para filsuf itu melahirkan monisme, yaitu aliran yang menyatakan hanya satu kenyataan fundamental. Kenyataan tersebut dapat berupa jiwa, materi, Tuhan atau substansi lainnya yang tidak dapat diketahui.[2]

Selanjutnya konsep ketuhanan sebagai objek kajian disiplin ilmu pengetahuan dianggap sebagai suatu kajian yang sulit dan rumit. Bahkan teks-teks berisi konsep ketuhanan masih langka, apalagi yang berbahasa Indonesia. Karena itu mengkaji masalah ketuhanan ke dalam belantara disiplin ilmu pengetahuan harus benar-benar menyiapkan modal pemikiran rasional atau logika filsafat yang tidak mudah. Tradisi berfilsafat tentang kajian ketuhanan setelah pra-Sokrates lalu memasuki babak baru yang disebut masa Yunani kuno seperti Sokrates (469-399 S.M.), Plato (427-347 S.M.), Aristoteles (384-322 S.M.), Plotinus (205-270 M.) dan seterusnya, dengan memakai "baju" kajian disebut dengan metafisika.[3]

Seperti Thales, sang filsuf asal Miletus yang meyakini bahwa "segala sesuatu pada hakekatnya penuh dengan unsur-unsur dewa." Maka ketika ia meyakini bahwa awal dan sekaligus akhir dari segala sesuatu adalah air, lalu kemudian baginya air adalah dewa tertinggi di antara para dewa-dewa lainnya. Begitu juga dengan para filsuf Yunani lainnya yang menganggap api, udara, dan sebagainya sebagai dewa tertinggi.[4]

Berbeda dengan para filsuf Yunani, selanjutnya para filsuf Abad Pertengahan (Skolastik) memandang apa yang diyakini oleh para filsuf Yunani itu tidak lebih dari khayalan dongengan saja. Konstruksi filsafat abad ini tidak lagi "kosmosentris" tapi "teosentris," dan pandangan ketuhanannya bersifat "monoteis"

---

[2]I. R. Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Filsafat* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 22-27.

[3]Setelah Sokrates, melalui muridnya Plato dan Aristoteles sudah secara tegas menamakan disiplin yang mereka kembangkan sebagai konsep ketuhanan mengarah pada kajian metafisika. Gagasan mereka dalam hal metafisika dapat dilihat pada sumber ini. Adian, *Matinya Metafisika*, 11, juga buku Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1,* 23 (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 41-42.

[4]Etienne Gilson, *Tuhan di Mata Para Filsuf,* 1 (Bandung: Mizan, 2004), 119.

dengan meyakini adanya Tuhan yang Esa, yaitu Tuhan yang mewahyukan dirinya dan memperkenalkan diri lewat wahyu-Nya kepada umat manusia. Di masa ini filsafat Kristen melalui gereja atau pun para pendeta yang mewarnai bangunan filsafat di Abad Pertengahan ini.[5]

Selanjutnya pada era modern pemikiran filsafat tidak lagi didominasi oleh para kaum gereja, tapi dari kaum awam (luar gereja atau bukan pendeta). Di mana perubahan kondisi para filsuf itu mempunyai pengaruh besar dalam pandangan ketuhanannya. Rene Descartes (1596-1650 M.) misalnya lewat karyanya *Discourse Upon Method* mengatakan bahwa pengetahuan pada hakekatnya dapat ditemukan dalam diri manusia, dengan ungkapan terkenalnya *co gito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada). Ungkapan Descartes ini tidak bermaksud untuk menyingkirkan Tuhan, agama atau teologi, namun menurut Descartes persoalan-persolan semacam itu bukan merupakan objek-objek yang tepat bagi pembahasan filsafat yang bersifat spekulatif. Hal ini muncul karena filsafat yang diusung Descartes tidak lagi diusung dari teologi sebagaimana para filsuf Abad Pertengahan sehingga pemikiran Descartes murni sebagai suatu ikhtiar intelektual (usaha pemikiran rasional).[6]

Pada proses pencarian manusia terhadap Tuhan dan argumentasi tentang eksistensi-Nya, terdapat 3 (tiga) tipologi pemikiran filsafat tentang Tuhan, yaitu:

a. Argumentasi teologis adalah cara pandang seseorang dalam iman yaitu Tuhan sebagai sumber pokok, karena Tuhan sebagai pencipta dan penyelamat. Teologi juga sebagai salah satu unsur pengetahuan tentang agama, oleh karena itu wahyu Tuhan sebegai implementasi pengetahuan mengenai Tuhan.[7]

b. Argumentasi kosmologis adalah pengetahuan tentang alam ataupun dunia. Kedudukan kosmologis dalam sistematika filsafat adalah ontologis (atau metafisika

---

[5]Gilson, *Tuhan*, 126-127.

[6]Gilson, *Tuhan*, 143-145.

[7]Niko Syukur Dister Ofm, *Pengantar Teologi,* 1 (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 32.

umum). Perbedaanya kosmologi membatasi diri pada dunia sedangkan ontologi memahami manusia, Tuhan dan dunia dalam kesatuan konseptualnya. Pada umumnya kosmologi tidak membicarakan tentang Tuhan, dan lebih lagi tidak berpangkal adanya Tuhan. Itu tidak berarti kosmologi berabstraksi dari Tuhan maksudnya Tuhan tidak disingkirkan melainkan tidak dipertimbangkan.[8]

c. Argumentasi ontologi (metafisika) adalah mengkaji yang ada sebagai yang ada atau menyelidiki dan menggambarkan secara umum tentang struktur realitas yang berlaku mutlak dan umum, baik mengetahui Tuhan maupun yang lainnya.[9]

Berbagai konsep dan pandangan manusia tentang Tuhan yang beraneka ragam tersebut menggambarkan bahwa tema ketuhanan selalu menjadi objek pembahasan yang serius dan menarik sebagai kajian yang bersifat fundamental, termasuk dalam ajaran agama Islam.

Melalui perantara tradisi neo-platonisme yang di antara salah satu tokohnya adalah Plotinus, kajian tentang konsep ketuhanan sampai ke era kejayaan filsafat Islam. Di kalangan filsuf Islam juga terdapat para filsuf yang menelaah tentang konsep ketuhanan melalui kajian metafisika sebagai pintu masuknya. Di antara tokoh filsafat tersebut adalah al-Kindī (w. 252 H./866 M.) yang sering disebut sebagai filsuf pertama dalam Islam yang juga menyibukkan diri dalam tradisi metafisika. Salah satu tema kajiannya adalah masalah ketuhanan.

Kemudian pasca al-Kindī, bermunculan filsuf-filsuf lain, seperti al-Fārābī (w. 339 H./950 M.), Ibn Sina (w. 428 H./1037 M.), Ibn Rusydī (w. 598 H./ 1198 M.), Mulla Ṣadrā (w. 1050 H./1641 M.), termasuk juga ar-Rāzī (l. 250 H./864 M., w. 925 M.). Kemudian di era modern muncul namaseperti ‘Allamah Ṭabāṭabā’i (w. 1981 M.), seorang filsuf Islam tradisional yang

---

[8]Anton Bakker, *Kosmologi dan Ekologi: Filsafat tentang Kosmos sebagai Rumah Tangga Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 5-7.

[9]Muzairi, *Metafisika* (Yogyakarta: Bidang Akademik, 2008), 9.

berpengaruh di Iran. Dalam kajian metafisika tersebut, biasanya para filsuf Muslim menyibukkan diri pada upaya menetapkan adanya Tuhan, bertumpu pada argumen rasional, hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya, hubungan Tuhan dengan manusia, hakikat *qaḍa'* dan *qadar* Tuhan, serta hakikat kebaikan-kejahatan dan hubungannya dengan Tuhan.[10]

Gambaran atas bagaimana konsep-konsep ketuhanan di atas sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan pola-pola gagasan yang berkembang di kalangan para teolog Kristiani. Kedekatan pola gagasan tersebut disebabkan kesamaan prinsip dasar tentang monoteisme dan baik Islam maupun Kristen tradisi berfilsafat sesungguhnya bersumber atau terinspirasi dari tradisi filsafat Yunani. Prinsip monoteisme adalah prinsip bahwa Tuhan sebagai Pencipta dan Pengatur segala yang ada adalah Tuhan yang Tunggal. Sementara tradisi filsafatYunani sampai di kalangan Kristiani semenjak kejayaan Romawi Kuno pada abad kedua masehi di mana pada waktu itu tradisi kefilsafatan yang berkembang di masyarakat mendapat tanggapan dan pembenaran yang dilakukan oleh para teolog Kristen. Di samping berasal dari filsafat Yunani, gagasan tentang ketuhanan di kalangan agama sebenarnya banyak dipengaruhi pola oleh proses dialektikanya dengan konsep ketuhanan yang diusung oleh agama lain. Intinya pengkajian akan Tuhan tak lepas dari dua masalah atau pendekatan, yaitu masalah sains, di sini mempertanyakan keberadaan Tuhan dengan mengandalkan rasio dan masalah makna sebagai upaya pencarian atau tafsir manusia atas sifat-sifat zat Tuhan secara terus-menerus.[11]

Kaum teolog Islam misalnya lebih memandang Tuhannya sebagai Sang *Khāliq* (pencipta) dan realitas selain-Nya sebagai *Makhlūq* (ciptaannya), sementara kaum *fuqahā* menghayati Tuhannya sebagai Sang *Hākim* dan relasi yang ada bersifat keadilan dalam bentuk perintah, larangan dan hukuman. Lalu di

---

[10]Achmad Muchaddam Fahham, *Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Ṭabāṭabā'i* (Bandung: Mizan, 2001), 1-3, lihat juga Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 22.

[11]Hikmat Darmawan, *Tuhan Tak Sembunyi: Mencari Agama untuk Zaman Baru* (Bandung: Mizan, 2005), 148.

dalam ilmu tasawuf Tuhan lebih dihayati sebagai Sang Kekasih yang hanya kepada-Nyalah puncak dari rindu, cinta dan perbutan manusia diarahkan. Sementara kaum filsuf menganggap Tuhan sebagai Kebenaran Tertinggi *(Being qua Being)* atau Realitas Wujud Tertinggi, dan untuk sampai pada pemahaman itu dibutuhkan penalaran yang sistematis dan serius.

Tuhan yang digambarkan secara personal di atas terdapat dalam paham agama-agama besar di dunia, seperti Yahudi, Kristen dan Islam. Salah satu ciri sebagai konsep Tuhan dalam agama yang bersifat personal ini adalah jelas identitas diri-Nya (setiap agama memiliki nama Tuhan) dan aktif serta memiliki berbagai sifat ke-Maha Sempurna-an. Maksudnya, Tuhan personal bukan hasil ide atau pikiran manusia, tetapi didapati atau diperoleh melalui informasi wahyu yang dibawa oleh para utusan Tuhan (Rasul atau Nabi). Adapun personifikasi Tuhan yang tercantum dalam kitab suci adalah bahwa Tuhan sebagai pencipta alam semesta dan sekaligus memeliharanya, sehingga Dia menurut kitab suci disebut dengan nama atau sebutan Allah.

Nama "Allah"untuk sebutan Tuhan sudah dikenal oleh orang-orang Arab pra-Islam pada abad ke-7 M. yang dibuktikan tidak hanya melalui puisi-puisi pra Islam dan gabungan nama-nama orang,[12] tetapi juga dalam tulisan-tulisan dan teks-teks kuno di berbagai media sejarah dan peradaban manusia. Pada beberapa masyarakat atau suku di Arab percaya pada Tuhan yang disebut Allah dan sudah sampai kepada pengakuan Dia sebagai pencipta bumi dan langit.[13]

Menurut Toshihiko Izutsu, bagi masyarakat yang percaya kepada banyak Tuhan (politeisme) di Arab menempatkan Allah

---

[12]Misalnya nama 'Abdullāh ('Abdullāh) ayah dari Nabi Muhammad saw. Nama ini muncul pada masa kakeknya 'Abd al-Muthalib yang mengundi nama-nama anaknya untuk diramal oleh berhala Hubal untuk dikorbankan sesuai dengan sumpahnya kepada Hubal. Ronny Astrada, *Kitab Berhala: Syirik Masa Pra-Islam,* alih bahasa Inggris Nabih Amin Faris, 1 (Bandung: Sawo (media) Divisi Swarna, 2004), 40.

[13]Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Alquran*, terj. Agus Fahri Husein, dkk., *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung,* 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 5.

pada kedudukan tertinggi dibandingkan tuhan-tuhan lainnya, yakni sebagai "Tuhan Kabah" di Mekah, sementara tuhan-tuhan lainnya itu dihormati sebagai penghubung antara Tuhan tertinggi "Allah" dengan manusia.[14]

Konsepsi Allah dalam hal ini bagi kalangan orang Arab pra-Islam dipahami memiliki kedudukan tertinggi di antara tuhan-tuhan yang dikenal pada zaman Jahiliyah. Setelah datangnya Islam melalui pembawanya Nabi Muhammad saw. kemudian mengajarkan bahwa Allah itu Esa dan unik,[15] akibatnya tuhan-tuhan lainnya turun derajatnya ke tingkat "*baṭil*" atau palsu. Konsepsi kepercayaan dari politeis berubah menjadi monoteis, sebuah sistem yang pusatnya ditempati satu Tuhan dan hanya Dia sebagai satu-satunya sumber tindakan seluruh manusia dan alam, termasuk semua wujud dan eksistensi.

Jelas sekali bahwa pengenalan dan pengetahuan akan keberadaan Tuhan merupakan hal yang asasi dan prinsip bagi manusia sepanjang sejarah kehidupannya, meskipun nantinya konsep tentang Tuhan berbeda sesuai dengan doktrin-doktrin suci agama dan penafsiran aliran kepercayaan masing-masing. Tapi pada intinya, semua agama, aliran kepercayaan dan beberapa bidang ilmu pengetahuan terkait dengan Tuhan, menegaskan, berargumentasi dan membenarkan zat suci dan agungnya Tuhan.[16]

Membuktikan Tuhan berarti menyusun berbagai argumentasi untuk memberikan kepastian dan kebenaran tentang adanya Tuhan. Para teolog, filsuf, fukaha, sufi, ilmuan dan yang lainnya tidak pernah berhenti mengemukakan pikiran-pikiran mereka tentang Tuhan. Maka disusunlah berbagai persepsi menurut

---

[14]Konsep ini juga tercermin dalam Q.S. al-Zumar/39: 3: "Kami hanya menyembah mereka (tuhan-tuhan lain) karena mereka membuat kami lebih dekat kepada Allah." Izutsu, *Relasi Tuhan*, 5.

[15]Hal menarik perlu diungkapkan bahwa ketika Islam datang menyebutkan istilah Tuhan tidak memperkenalkan nama lain sehingga seolah-olah "mengadopsi" nama Allah dari budaya lokal untuk kemudian digunakan umat Islam. Tidak hanya orang Arab, juga penganut agama lain sebelumnya seperti Kristen dan Yahudi juga menggunakan nama Allah. Lihat lebih jauh dalam karya Izutsu, *Relasi Tuhan*, 101-106.

[16]A. Cremers, *Tahapan-Tahapan Perkembangan Kepercayaan menurut James W. Fowler* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 46.

bukti-bukti rasional, empiris (kenyataan alam), maupun lewat pengalaman-pengalaman religius.[17]

Meskipun bukti "seluk beluk" Tuhan tidak sedikit telah dibahas sepanjang sejarah seperti yang telah diuraikan panjang lebar di atas, ternyata bukti-bukti adanya Tuhan tersebut "masih" belum memuaskan manusia, salah satunya adalah bagi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī (w. 709 H./1309 M.). Penulis kitab *al-Ḥikam* ini adalah tokoh sufi yang melestarikan ajaran-ajaran Abû al-Ḥasan al-Syāżilī (w. 1258 M) dan Abū al-'Abbās al-Mursī, pendiri dan guru kedua tarekat al-Syāżiliyah, di mana ia sendiri disebut sebagai guru ketiga tarekat tersebut. Selain ahli tasawuf, Ibn 'Aṭā'illāh juga dikenal ahli dan guru dalam bidang *ḥadīs*, *tafsīr*, *fiqh* dan *uṣul al-dīn*.[18]

Pada masa hidupnya, Ibn 'Aṭā'illāh mengalami dan mendalami suatu peristiwa persinggungan antara tasawuf dengan berbagai kelompok Islam lainnya mengenai aspek ketuhanan yang diyakini oleh umat Islam.[19] Hal yang paling menonjol saat itu adalah adanya "efek domino" dari doktrin *waḥdah al-wujūd* tasawuf falsafînya Ibn 'Arabī yang banyak ditolak oleh berbagai kalangan umat Islam.

Di dalam situasi inilah Ibn 'Aṭā'illāh terasa tepat untuk memberikan penjelasan mengajarkan bahwa Tuhan adalah Satu (Esa) menurut aspek filsafat, tasawuf hingga sudut pandang fikih. Ibn 'Aṭā'illāh tidak saja mengajarkan bahwa tidak ada sesuatu apa pun di samping Allah, ia juga menjelaskan bahwa tidak ada tuhan selain Allah. Sehingga pada tahap tertentu

---

[17]Theo Huijbers, *Mencari Allah Pengantar ke Dalam Filsafat Ketuhanan* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 137.

[18]'Abd al-Mun'imal-Ḥafnī, *al-Mawsūat al-Ṣūfīyah: A'lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn 'alaihi wa al-Ṭuruq al-Sūfīyah* (Kairo: Dār al-Rasyād, 1992), 295.

[19]Saat itu tengah terjadi konflik dan pemikiran keagamaan di Mesir. Setidaknya, para pihak yang terlibat dalam konflik pemikiran tersebut ada empat kelompok besar, yakni: (1) *fuqahā'* (para fakih) yang beraliran konservatif dan cenderung apatis terhadap perilaku kaum sufi; (2) kelompok puritanis yang memusuhi kaum sufi, kelompok ini dipimpin oleh Ibn Taimīyah; (3) kelompok tasawuf salafi yang memusuhi aliran tasawuf Ibn 'Arabī dan para sufi falsafi; dan (4) kelompok sufi yang terpengaruh pemikiran Ibn 'Arabî dan tasawuf falsafi lain. Al-Ḥafnī, *al-Mawsūat al-Ṣūfīyah,* 312.

ketika munculnya konsep *waḥdah al-wujūd* yang disebut "berten-tangan" dengan prinsip Islam karena telah mengidentikkan alam dengan Tuhan, yaitu menyembah apapun di alam ini adalah termasuk menyembah (manifestasi) Tuhan, Ibn 'Aṭā'illāh datang mengajarkan bahwa tidak mungkin alam adalah Tuhan, sebab alam adalah negasi atau kebalikan dari Tuhan, sehingga jika Tuhan dimanifestasikan dalam bentuk yang baik, sementara alam adalah sesuatu yang buruk, maka keyakinan terhadap tauhid adalah fenomena subjektif.[20]

Keistimewaan konsep atau doktrin ketuhanan *ala* Ibn 'Aṭā'illāh di antaranya lagi adalah dengan memasukkan konsep tauhid *(aqīdah)* sebagai kondisi *(ḥāl)* yang terlepas dari pemikiran maupun imajinasi manusia yang dicapai dalam kondisi *fanâ*. Pada tahapan selanjutnya menurut Ibn 'Aṭā'illāh, pengalaman tentang kesatuan (monisme atau *waḥdah al-wujūd*) akan berganti dengan pengalaman pemisahan di mana sufi akan melihat bahwa secara absolut Tuhan berbeda dengan alam. Dengan tauhid yang dicapai dalam *fanā* seseorang bisa melupakan apapun selain Allah.[21]

Doktrin ketuhanannya dalam bentuk tasawuf, Ibn 'Aṭā-'illāh telah membangun juga basis konsepnya melalui pendekat-an fikih, salah satu bidang keilmuan yang menjadi keahliannya. Selain itu, ia juga meletakkan dasar-dasar teologi yang kuat untuk melandasi doktrin-doktrin tasawufnya. Secara khusus, dalam masalah *ilāhiyāt* (ketuhanan), Ibn 'Aṭā'illāh banyak me-nguraikan dalam kitabnya berjudul *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad*,[22] tentu saja dasar-dasar teologi tersebut juga termuat dalam magnum opusnya *al-Ḥikam* yang

---

[20]Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism And Shari'ah: A Studi of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997), 106-111.

[21]Al-Taftāzānī, *Ibn 'Aṭāillāh*, 307.

[22]Karya ini merupakan tanggapan terhadap Ibn Taimiyyah mengenai persoalan tauhid. Ibn Taimiyyah menolak pandangan sufi yang menganggap Tuhan dan alam ini menyatu (monisme). Lihat *Tokoh Sufi: Syekh Ibn 'Aṭā'illāh, Penulis Kitab al-Hikam*, http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/tasawuf/12/05/24/a/b/lmxtj1/-/tokoh-sufi-syekh-ibnu-athaillah-penulis-kitab al hikam, akses tanggal 12 Juni 2013.

juga merupakan bangunan utuh pemikiran tasawufnya.[23] Artinya, pemahaman ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh begitu lengkap pada semua bidang ilmu pengetahuan, mulai dari bidang sumber Islam yakni Al-Qur'an dan Hadis, kemudian bidang akidah, tasawuf, fikih dan lainnya.

Misalnya dapat diamati adanya keterangan Ibn 'Aṭā'illāh tentang *ilāhiyāt* (ketuhanan) dalam karyanya berjudul *al-Qaṣd al-Mujarrad* yang menjelaskan secara komprehensif cakupan berbagai corak argumentasi pemikiran di dalam Islam, seperti aspek filsafat, teologi, dan tasawuf, ditambah lagi dengan kelengkapan naṣ, baik Al-Qur'an maupun Hadis Nabi saw.

Ibn 'Aṭā'illāh dalam *al-Qaṣd al-Mujarrad* mengawali pembahasan "Allah" dengan menampilkan ayat dan hadis tentang keagungan kalimat "*lā Ilāha illā Allāh*" dan penjelasan term "Allah" menurut tiga pendekatan, yakni: bahasa, hikmah dan makrifat.[24] Setelah menjelaskan secara detail berbagai dalil dan perspektif tentang term "Allah", Ibn 'Aṭā'illāh menerangkan bahwa "Allah" adalah nama yang unik yang lebih menunjukkan hakikat makna ketuhanan. Ibn 'Aṭā'illāh menyebutkan:

يقال أنها من أسماء الله تعالى، ولا يقال من أسماء الصبور، أو الغفور، أو الجبار، وكذا الإسلام لا يتم إلا بذكر هذا الاسم، ولا يقبل اسم عوضا منه، ولا ذكر بدلا عنه، بأن يقال إله إلا الغفار، أو الرحيم، أو الجبار، وإنما يقال لا إله إلا الله، وبذلك نطق القرآن والحديث، لأنه أدل على كنه المعاني

---

[23]Pandangan lain yang berbeda, misalnya Victor Danner dalam karyanya *Wacana Sufistik Ibn 'Aṭā'illāh* menyatakan bahwa al-Syarqawī menilai bahwa Ibn 'Aṭā'illāh berpandangan *waḥdat al-wujûd* sama seperti Ibn 'Arabî. Hasyim Dahlan mencoba melihat al-Ḥikam dari sudut pandang tarekatnya Shadhiliyyah, dalam karyanya *Aḍwāq al-Naqsabandīyah 'alā Syarḥ al-Ḥikam,* yang tergolong tasawuf sunni, akhlaki, atau salafi. Lihat Victor Danner, *Tarekat Syaziliyah dan Tasawuf di Afrika Utara* (New York: Islamic Spirituality, 1991).

[24]Ibn 'Aṭā'illāhal-Sakandarī, *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 2002), 26.

الإلهية واختص بها، وهو بها أشهر، وأتم وأظهر، فاستغنى عن التعريف بغيره من الأسماء.[25]

> [Dengan kata lain, seluruhnya tercakup dalam nama "Allah", bukan dalam nama *al-Ṣabūr*, *al-Gafūr*, atau *al-Jabbār*. Keislaman tidak sempurna kecuali dengan menyebut nama ini. Nama "Allah" tidak bisa digantikan dengan nama lain. Misalnya "*lā ilāha illā al-Gaffār*" (tiada Tuhan selain Sang Maha Pengampun) atau "*lā ilāha illā al-Raḥīm*" (tiada Tuhan selain Sang Maha Penyayang) tidak dapat menggantikan "*lā ilāha illā Allāh*" (tiada Tuhan selain Allah). begitulah pernyataan Al-Qur'an dan Hadis. Itu karena nama ini, secara unik, lebih menunjukkan hakikat makna ketuhanan. Ia lebih terkenal, lebih sempurna, dan lebih jelas sehingga sudah cukup meskipun tidak diperkenalkan nama lain.]

Di sini Ibn 'Aṭā'illāh meletakkan doktrin sufistik dan teologinya secara apik dan sempurna untuk menghindari potensi-potensi konflik pemikiran yang mungkin terjadi. Hal tersebut terbilang wajar mengingat kondisi sosial, politik dan keagamaan di Mesir yang rentan terjadi perpecahan dan permusuhan. Seperti konflik di antara kaum sufi pada saat itu sudah pada tahap penistaan terhadap kelompok lain, misalnya ulah mengencingi makam Ibn 'Arabī yang dilakukan oleh kaum sufi yang tidak sependapat dengan pemikiran Ibn 'Arabī dan lain sebagainya.[26]

Kebesaran dan keagungan pemikiran Ibn 'Aṭā'illāh terutama dalam keberhasilannya melakukan sintesis terhadap berbagai aliran pemikiran di dunia Islam yang sebelumnya seakan-akan memiliki paradigma tersendiri dan menghasilkan kebenarannya sendiri-sendiri. Terdapat 4 (empat) aliran pemi-

---

[25]Al-Sakandarī, *Allāh*, 27-28.

[26]Karyanya berjudul *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad* ini juga ditulis sebagai penjelasan pandangan sufi tentang ketuhanan yang ditentang oleh Ibn Taimīya Setelah Ibn 'Aṭā'illāh bertemu dan berdialog dengan Ibn Taimīyah lalu Ibn Taimīyah menerima kebenaran pemahaman sufi tentang "masalah" ketuhanan yang diperdebatkan itu. Hal ini nantinya akan penulis jelaskan dalam pembahasan disertasi ini lebih lanjut.

kiran yang berhasil disintesis Ibn 'Aṭā'illāh, yaitu: tasawuf, teologi, filsafat dan fikih.

Bila diamati karya Ibn 'Aṭā'illāh yakni kitab yang berjudul *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad* dan kitab *al-Ḥikam*, keduanya merupakan sintesis dari keempat corak berpikir ilmu keislaman tersebut, yaitu: teologi dengan karakter dialektikal-polemikal *(jadālī)*, filsafat dengan karakter *demonstrative/burḥanī*, teosofi illuminastik dan gnostik dengan karakter *zawqī*, dan ditambah dengan elemen *fiqhī* yang bersifat legal-formal berasal dari Al-Qur'an, hadis dan ulama-ulama fikih dan ucapan-ucapan mursyid tarikatnya *(Syaẓiliyah)*.[27]

Keluarbiasaan Ibn 'Aṭā'illāh adalah keberhasilannya melakukan sintesis dan penyatuan terhadap 4 (empat) arus kebenaran utama dalam Islam, antara lain: wahyu, demonstrasi rasional, penyucian jiwa, dan pengalaman ruhani yang membelokkan arah filsafat menuju illuminasi. Baginya gnostik, filsafat dan wahyu agama merupakan elemen harmonisasi yang keharmonisan tersebut bermuara pada pola hidup yang ditampilkannya sebaik tulisannya. Dia memformulasi sebuah perspektif dalam kerangka demonstrasi rasional filsafat sekalipun tidak terbatas pada filsafat Yunani, namun juga menjadi sangat erat kaitannya dengan Al-Qur'an, Hadis dan pernyataan para *mursyīd*, dan kesemuanya menyatu dalam doktrin gnostik sebagai hasil dari iluminasi yang diterima melalui penyucian diri. Karena itulah terlihat dari berbagai tulisan-tulisan Ibn 'Aṭā'illāh merupakan kombinansi dari pernyataan-pernyataan logika, intuisi gnostik, hadis dan sunnah Nabi Saw. serta ayat-ayat Al-Qur'an.[28]

Sintesis atas keempat aliran pemikiran di atas yang dilakukan Ibn 'Aṭā'illāh telah melahirkan sebuah bangunan pemikiran sufistik yang kokoh dan dinyatakan oleh para ahli tidak semata

---

[27]Menurut penulis dan pengamat mistis Islam Indonesia bernama KH. Husein Muhammad, menyebutkan bahwa Ibn 'Aṭā'illāh, sufi yang paling dikagumi Gus Dur ini, adalah seorang sufi yang meneruskan gagasan Ibn 'Arabī. Lihat Husein Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur,* 1 (Yogyakarya: LKiS, 2012), 61.

[28]Pada kedua karya Ibn 'Aṭā'illāh yang berjudul *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad* dan *al-Ḥikam* (dengan syarah-syarahnya) menunjukkan hal ini.

bersifat aksidental, melainkan metode alternatif, konseptual dan ontologis.[29] Karenanya bagi penulis, Ibn ‘Aṭā’illāh merupakan puncak evolusi pemikiran sufistik di kalangan *ahl as-sunnah wa al-jamā‘ah*.

Tujuan utama sufistik bagi Ibn ‘Aṭā’illāh adalah upaya mencapai kesempurnaan hakiki manusia bukan hanya dalam konteks kehidupan sosial masyarakat, sebagaimana yang terjadi pada bidang pemikiran teologi, filsafat dan fikih. Karena itu di dalam pemikiran sufistiknya tentang Tuhan, Ibn ‘Aṭā’illāh menjelaskan secara spesifik pandangan teodesi dan eskatologi, sebagai sebuah bagian perjalanan ruhani yang harus dilewati oleh setiap manusia yang hendak menggapai kesempurnaan, sebagaimana dia tulis dalam magnum opusnya *al-Ḥikam* yang diakui seluruh mazhab sufi di seluruh dunia.

Pentingnya menelusuri doktrin ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh ini – di atas berbagai penelitian yang sudah banyak dilakukan terhadapnya, penulis dalam hal ini lebih mengarahkan kajian disertasi ini pada upaya metodologis, sebagaimana penulis sebut bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh adalah sufi yang berhasil melakukan sintesis dan integrasi terhadap pemikiran tasawuf, teologi, filsafat dan fikih dalam membangun argumentasi ketuhanannya. Maksudnya, bahwa dalam mengawali penelitian disertasi ini penulis berasumsi bahwa setiap hasil pemikiran dihasilkan oleh pemikirnya dengan menggunakan metode berpikir tertentu, tentu Ibn ‘Aṭā’illāh juga mempunyai metode berpikir sendiri yang dianggap tepat. Sebagaimana menurut Anton Bakker, metode (berasal dari “*methodos*” berarti cara) dalam arti luas berarti: “cara bertindak menurut sistem aturan tertentu,” dan bila dihubungkan dengan pemikiran, maka “metode pemikiran” berarti: “cara berpikir menurut sistem tertentu.[30]Jadi, yang lebih menjadi perhatian penulis adalah bangunan argumentasi ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh menurut sistem berpikir filsafat, tasawuf, teologi, dan fikih, dengan diberi judul yang sifatnya lebih umum, yakni “Konsep Ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandari.”

---

[29]Lihat Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ḥikam ‘Aṭā’iyāh: Syarḥ wa al-Taḥlîl* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000).

[30]Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), 10.

B. Rumusan Masalah

Sesuai dengan latar belakang masalah di atas, masalah pokok dalam penelitian ini dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan, yakni: "bagaimana konsep Ketuhanan menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī?." *Grand question* ini sebagai pokok yang harus dibatasi pembahasannya sekaligus untuk lebih mudah dimengerti maka perlu dirincikan lagi, sebagaimana pertanyaan berikut:

1. Bagaimana konsep Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī?
2. Bagaimana corak argumentasi Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī?
3. Bagaimana implementasi konsep Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī terhadap masyarakat?

Ketiga rincian rumusan masalah di atas mencerminkan 3 (tiga) bidang filsafat ilmu, yaitu segi ontologi, epistemologi dan aksiologi. Aspek ontologi membahas segi hakikat sesuatu yang ada, maka terkait dengan konsep ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī aspek ontologinya dimulai dari pembahasan wujud, esensi dan eksistensi, zat, sifat dan nama, perbuatan dan kekuasaan, dan terakhir masalah keesaan Tuhan.

Adapun aspek epistemologi sebagai teoritisasi ilmu pengetahuan dapat tercermin nantinya dari argumentasi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tentang ketuhanan yang dilihat menurut perspektif filsafat, tasawuf, teologi, dan fikih.

Sedangkan terkait aspek aksiologisnya adalah implementasi atau penerapan konsep ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī ini pada aspek pikiran dan tindakan dalam kehidupan berbangsa-bernegara dan kehidupan sosial.

C. Batasan Istilah

Ada 3 (tiga) istilah kunci sebagaimana tercantum dalam judul penelitian tesis ini yang perlu diterangkan, yaitu: konsep ketuhanan, term Allah dan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.

Sebelum dibahas apa itu konsep ketuhanan, lebih dahulu dipahami apakah yang dimaksud dengan konsep. Konsep menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, berarti adalah: pengertian, gambaran mental dari objek, proses, pendapat (paham), rancang-

an (cita-cita) yang telah dipikirkan.[31] Pada dasarnya konsep merupakan abstraksi dari suatu gambaran ide, atau menurut Kant seperti yang dikutip oleh Harifudin Cawidu yaitu gambaran yang bersifat umum atau abstrak tentang sesuatu.[32] Adapun fungsi dari konsep adalah untuk mempermudah seseorang dalam memahami suatu hal, karena sifat konsep sendiri adalah mudah dimengerti serta mudah dipahami.[33] Konsep dapat juga diartikan ke dalam bentuk atau suatu yang abstrak untuk melakukan penggolongan yang nantinya akan dinyatakan ke dalam suatu istilah tertentu.[34]

Sedangkan Tuhan menurut istilah sesuai dengan firman Allah:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ [35]

Artinya:

> Maka ketahuilah (Nabi Muhammad saw.) bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan Allah dan mohonlah ampunan bagi dosamu dan bagi orang-orang mukmin laki-laki dan orang-orang mukmin perempuan! Dan Allah mengetahui hilir-mudik kamu dan tempat tinggal kamu.[36]

---

[31]Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Lengkap*, II (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 520.

[32]Harifudin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 13.

[33]Idtesis.Com, *Pengertian Konsep menurut Para Ahli*, (Diposting Tanggal 20 Maret2015). https://idtesis.com/konsep-menurut-para-ahli/ (Diakses Tanggal 16 Juli 2020).

[34]Idtesis.Com, *Pengertian Konsep*.

[35]Q.S. Muḥammad/47: 19.

[36]M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya,* I (Tangerang: Lentera Hati, 2010), 508. Terjemahan-terjemahan ayat Al-Qur'an dalam disertasi ini lebih merujuk kepada terjemahan makna Al-Qur'an M. Quraish Shihab. Peneliti tidak menggunakan terjemahan Departemen Agama RI, sebab terjemahan tersebut senantiasa mengalami perubahan/perkembangan.

Juga firman Allah Swt. dalam ayat berikut:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ[37]

Artinya:

Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Pemurah dan lagi Maha Pengasih.[38]

Kemudian dalam ayat lainnya di surat yang sama:

اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ [39]

Artinya:

Allah, tidak ada Tuhan (penguasa mutlak yang berhak disembah) kecuali Dia; Yang Maha Hidup; Maha Kekal; lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya.[40]

Dari kedua jenis pengertian tersebut, baik etimologi (bahasa) maupun terminologi (istilah), maka yang dimaksud Tuhan di dalam pembahasan disertasi ini adalah Allah, yaitu sebagai zat maha pencipta alam semesta yang wajib untuk disembah. Adapun kata "Allah" secara bahasa menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, adalah "Tuhan yang diyakini, dipuja, disembah oleh manusia, sebagai yang Maha Kuasa, Maha Perkasa dan lain sebagainya."[41]

Maka konsep ketuhanan yang dimaksudkan dalam disertasi ini adalah pengertian dan pemahaman mengenai seluk-beluk Allah dalam suatu rumusan ilmu pengetahuan yang mudah untuk dipahami menurut logika atau akal manusia.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī (w. 709 H./1309 M.) adalah *grand master* ketiga dalam tarikat sufi Syaziliyah dilahirkan tahun 648 H./1250 M. di kota Alexandria (Iskandariah), lalu pindah ke Kairo, Mesir, semasa kekuasaan Dinasti Mamalik. Ia meng-

---

[37]Q.S. al-Baqarah/2: 163.

[38]Shihab, *Al-Qur'an*, 24.

[39]Q.S. al-Baqarah/2: 255.

[40]Shihab, *Al-Qur'an*, 42.

[41]Tim Penyusun, *Kamus Besar,* 1216.

habiskan hidupnya dengan mengajar fikih mazhab Maliki dan tasawuf di berbagai lembaga intelektual, antara lain di masjid al-Azhar, Kairo dan madrasah al-Manṣūrīah, Iskandariah. Pengarang kitab *al-Ḥikam* ini bernama lengkap *Syaikh* Abūal-Faḍl Tāj al-Dīn Aḥmād bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm bin 'Abd al-Rahmān bin 'Abd Allāh bin Aḥmād bin 'Isā bin Ḥusaīn 'Aṭa'illah al-Sakandarī al-Jużamī al-Malikī al-Syazilīketurunan etnis bangsa Arab. Ibn 'Aṭa'illah wafat tanggal 16 Jumādā al-Ākhirah 709 H. atau tepatnya 21 November 1309 M. dalam usia yang cukup muda yaitu 59 tahun dan dimakamkan di Qarāfah, Iskandariah.[42]

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan

Tujuan utama yang ingin dicapai dalam penulisan disertasi ini adalah untuk mengetahui:

a) Konsep Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.
b) Corak argumentasi Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.
c) Implementasi konsep Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī terhadap masyarakat.

2. Kegunaan

Kegunaan penelitian ini adalah untuk menambah pengetahuan dan wawasan penulis secara khusus dan pembaca umumnya tentang wawasan pemikiran ketuhanan tokoh sufi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dari sudut pandang filsafat, tasawuf, teologi, dan fikih, sehingga pandangan ketuhanan yang digagasnya ini mampu memberikan solusi bagi persoalan-persoalan keimanan atau ketauhidan dalam memahami konsep ketuhanan Islam, serta menambah perbendaharaan literatur kepustakaan karya tulis ilmiah di lingkungan akademis, khususnya khazanah keilmuan Islam.

---

[42]Ibn 'Aṭa'illahal-Sakandarī, *Tutur Penerang Hati*, terjemah Fauzi Faishal Bahreisy, 2 (Jakarta: Zaman, 2012), 243-245.

E. Kajian Terdahulu

Harus diakui bahwa tulisan ini pasti bukan penelitian pertama tentang Ibn ‘Aṭā’illāh. Sebagai figur intelektual dan tokoh Islam, Ibn ‘Aṭā’illāh banyak diminati dan menarik perhatian para pengkaji ilmiah, dulu dan sekarang, baik dari kalangan Islam sendiri maupun para orientalis. Sudah banyak pemikiran Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī yang pernah dibahas oleh para ahli, tetapi pembahasan yang komprehensif tentang metode pemikiran Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tentang Tuhan mencakup argumentasi filsafat, tasawuf, teologi dan fikih sekaligus belum ditemukan.

Memang sejak dahulu sudah ada pengkaji pemikiran Islam yang menyinggung corak pemikiran Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, namun lebih banyak yang cenderung fokus kepada aspek dimensi tasawufnya dan sedikit pula yang menyinggung aspek filsafat dan teologinya.

Abū al-Wafā’ al-Ghanīmī al-Taftāzānī dalam kitabnya “*Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī wa Taṣawwufuh*”(1969), intelektual Islam yang banyak menulis karyanya di bidang tasawuf ini, menyebutkan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarīsebagai *mursyid* ketiga dalam tarekat Shâzilîyah ini dalam wacana ilmu tasawuf melahirkan doktrin *waḥdah al-syuhūd.*

Menurut al-Taftāzānī, dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam di Mesir, doktrin ini dapat dilacak pada pemikiran sufi Mesir, Ibn al-Fārid (576-632 H.).[43] Dan pada era modern inidoktrin tersebut kembali disuarakan oleh *Syaikh* Aḥmad Sirhindī, seorang tokoh yang dipandang sebagai reformis dalam bidang sufistik. Yang menarik menurutnya, bahwa dalam berbagai aspek, pemikiran sufistik Sirhindī banyak kesamaan dengan pemikiran Ibn ‘Aṭā’illāh.

Victor Danner dalam karyanya “*Wacana Sufistik Ibn ‘Aṭā’illāh*” (1991) menyatakan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh berpandangan sufistik *waḥdah al-wujūd* seperti halnya Ibn ‘Arabī. Berbeda dengan hal itu, Hasyim Dahlan yang mencoba melihat

---

[43]Al-Taftâzânî mengklasifikasikan Ibn ‘Aṭā’illāh dan Ibn al-Fârid dalam kelompok yang disebutnya *syuhūd al-waḥda*, lihat al-Taftâzânî, *Ibn ‘Aṭâ al- Allâh,* 307.

al-Ḥikam dari sudut pandang tarikatnya, al-Naqsabandiyah, dalam karyanya "*Ażwāq al-Naqsabandiyah 'alā Syarḥ al-Ḥikam*" (1968).

Husein Muhammad telah memberikan apresiasi yang setinggi-tingginya dalam buku yang berjudul *"Kisah Menakjubkan Syekh Ibn 'Atha'illah: Pengarang al-Hikam, Kitab Tasawuf Paling Monumental Sepanjang Masa (2016)"* Muhammad dalam bukunya ini, menjelaskan biografi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī secara ringkas dengan bahasa yang mudah dipahami. Sebagaimana judulnya, buku ini menerjemahkan kembali bait-bait syair dari matan *al-Ḥikam,* sehingga pembaca seakan diberi kesempatan untuk dapat "mengarungi" dan "menyelami" samudera pesan-pesan sufistik Ibn 'Aṭa'illāh al-Sakandārī.

Salah satu kitab anotatif atau syarah atas al-Ḥikam karya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī adalah karya Aḥmad bin Muḥammad Ibn 'Ajībah al-Ḥasanī, yang berjudul *"Īqāẓ al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam".* Ibn 'Ajibah al-Hasani memberikan pengantar bagi kitabnya dengan menampilkan kedigdayaan kitab *al-Hikam.* Sebelum memberikan penjelasan yang relatif *mutawassiṭ,* yaitu tidak terlalu bertele-tele atau terlalu ringkas, Ibn 'Ajibah al-Hasani mengenal sedikit tentang ilmu tasawuf dari para penuturnya.

Kemudian penelitian disertasi berjudul "*Waḥdah al-Syuhūd Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī (Landasan Teologis dan Filosofis)*" (2006) yang ditulis oleh Abdul Djalal di UIN Yogyakarta menyimpulkan Ibn 'Aṭā'illāh memberikan landasan teologis yang sangat kuat dan mendalam terhadap konsep *waḥdah al-syuhūd* (term sufistik) ketika memahami hubungan antara kekuasaan Tuhan yang bersifat hakiki dengan kekuasaan manusia yang bersifat nisbi. Sebab katanya, apabila manusia menyadari kondisi kemampuannya sangat terbatas dibanding dengan kekuasaan Allah, seharusnya melahirkan perasaan bahwa dirinya sangat rapuh dan tidak berarti apa-apa. Kesadaran tentang kelemahannya dihadapan Tuhan inilah sebenarnya pengertian dasar tentang *waḥdah al-syuhūd* yang dimaksud Ibn 'Aṭā'illāh. Maksud Djalal, pengertian *waḥdah al-syuhūd* yang paling mendasar adalah jika manusia telah menyadari

sepenuhnya tentang ketidak berdayaannya menghadapi takdir Tuhan, baik takdir baik maupun jelek.

Satu lagi penelitian disertasi, yaitu yang berjudul *"Ma'rifah Allah menurut Ibn 'Aṭā'allah al-Sakandarī"* (2017) yang ditulis oleh Ghozi di UIN Sunan Ampel Surabaya, yang membahas tentang marifat Allah menurut Ibn 'Aṭā'illāh dalam perspektif ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Ghozi menyimpulkan bahwa konsep makrifat Ibn 'Aṭā'illāh diawali dari *wāridāt*, menuju *maqamāt* dan *aḥwāl* dan berakhir dengan makrifat Allah, serta dipengaruhi oleh doktrin makrifat Junaid al-Bagdadi, juga makrifat yang bercorak tasawuf falsafi yang tampak mengakomodasi paham-paham yang kontroversial seperti dari al-Ḥallāj, Abū Yazīd al-Busṭāmī, dan Ibn 'Arabī, dan merekonsiliasi pertentangan antara mazhab tasawuf dengan kaum fuqaha dan teolog.

Agus Ali Dzawafi dalam karya tesisnya berjudul " *Waḥdah al-Wujūd Ibn Atha'illah al-Sakandarī*" (2006) di UIN Sunan Ampel Surabaya secara jelas menggolongkan paham sufistik Ibn 'Aṭā'illāh kepada aliran *waḥdah al-wujūd.* Hal menarik dalam penelitiannya ini, Dzawafi mengemukakan bahwa doktrin sufistik *waḥdah al-wujūd* dibangun atas dasar pendekatan teologi, salah satu keilmuan yang menjadi keahlian Ibn 'Aṭā'illāh.

Masih banyak penelitian lainnya yang membahas Ibn 'Aṭā'illāh secara ilmiah baik dalam bentuk artikel jurnal, buku, skripsi dan tesis yang tidak dapat ditampilkan satu per satu pada bagian ini, sebab kesemuanya berkisar pada kajian sufistik Ibn 'Aṭā'illāh menyangkut tema makrifat, tarikat, *maqāmāt*, dan penerapan nilai-nilai tasawufnya dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara disertasi ini berusaha mengungkapkan gagasan-gagasan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dalam persoalan/konsep ketuhanan dengan prinsip-prinsip atau argumentasi yang membangun gagasan tersebut dan upayanya dalam menyelesaikan persoalan-persoalan metafisik/wujud Tuhan khususnya keimanan/ketauhidan yang telah menyebabkan konflik yang dalam antara filosof, teolog dan sufi sekaligus.

Pada akhirnya kajian ini diarahkan kepada pandangan ketuhanan yang digagas Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, yakni pan-

dangan ketuhanan yang didasari argumentasi kewahyuan-rasional dan berkesesuaian dengan doktrin filosofis, teologis, mistis dan fikih Islam, sehingga pandangan ketuhanan yang digagas Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tersebut mampu memberikan solusi bagi persoalan-persoalan keimanan atau ketauhidan dalam memahami konsep ketuhanan dalam ajaran Islam.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Bentuk Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *library-research* (penelitian kepustakaan), maksudnya adalah suatu penelitian yang mengarahkan persoalan data-data dan analisisnya bersumber pada literatur kepustakaan,[44] dalam hal ini adalah karya-karya tulis yang dihasilkan oleh Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī maupun penulis lainnya yang berusaha merekam jejak intelektual dan aktivitas kehidupan sosial, politik dan keagamaan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī dalam bentuk kitab-kitab, buku-buku, jurnal ilmiah dan sebagainya.

Kemudian disertasi ini mengambil bentuk penelitiannya sebagai studi tokoh. Menurut Syahrin Harahap "studi tokoh" merupakan bentuk penelitian pemikiran Islam yang melakukan pengkajian secara sistematis terhadap pemikiran/gagasan seorang pemikir Muslim, baik keseluruhan atau pun sebagian-nya.[45] Syarat penelitian tokoh dilihat dari aspek kelayakannya disebut sebagai seorang tokoh, yaitu meliputi: integritas tokoh, karya-karya monumental, kontribusi dan pengaruhnya di bidang yang digelutinya.[46]

Sebagai ulama dan tokoh Islam, integritas Ibn ‘Aṭā’illāh tidak diragukan lagi, beliau adalah sufi kenamaan awal abad ke-8 H dan penulis kitab terkenal *al-Ḥikam*. Berbagai tanggapan para ahli mengungkapkan bahwa kitab *al-Ḥikam* bukan saja struktur

---

[44]Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 89.

[45]Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam,* 1 (Jakarta: Prenada, 2011), 6.

[46]Harahap, *Metodologi*, 8.

kalimatnya yang sangat indah dan tidak mudah dimengerti, melainkan juga karena kedalaman makrifat yang dituturkan lewat-lewat kalimatnya yang singkat. Diakui pula bahwa *al-Ḥikam* menjadi kitab yang penuh rima dan kaya makna sehingga banyak ulama kenamaan yang menyusun syarahnya.[47]

Awalnya Ibn 'Aṭā'illāh menggeluti fikih Maliki dan kemudian mendalami tarikat Syaziliyah dengan menjadi murid Abū al-'Abbās al-Mursī (w. 686 H./1288 M.), setelah gurunya ini meninggal kemudian Ibn 'Aṭā'illāh menjadi *"grandsyaikh"* ke-3 di dalam tarikat tersebut.[48] Tarikat Syaziliyah ini tumbuh dari Maroko dan menyebar melalui sepanjang kawasan Afrika Utara ke berbagai pelosok dunia sampai ke Indonesia. Saat ini *mursyīd* tarikat Syaziliyah adalah Habīb Luṭfī bin Yaḥya yang dikenal sebagai *Rāis 'Ām Idārah 'Āliyah* (Ketua Pengurus Besar) JATMN (*Jam'iyyah Ahl at-Ṭariqah al-Mu'tabarah an-Naḥḍiyyah*).[49]

Jelaslah bahwa ketokohan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tidak dapat dipungkiri atas alasan apapun dan bahkan sulit untuk mengungkapkan keagungan "wali Allah" ini secara utuh dan sempurna dengan kata-kata pujian sebagai sosok yang begitu dihormati, dicintai dan diminati oleh berbagai kalangan, baik Islam maupun Barat.[50]

2. Objek dan Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian studi tokoh menurut Harahap selalu mengacu pada bidang ilmu yang dijadikan landasan bagi penghampiran objek penelitiannya.[51] Dilihat dari objek penelitian disertasi ini yakni pikiran-pikiran atau gagasan-

---

[47]Ibn 'Aṭā'illāh, *al-Hikam,* 8.

[48]Izza Rohman Nahrowi, "Memandu Salik menuju Sang Khalik: Sekedar Pengantar", dalam Ibn 'Aṭā'illāh, *al-Hikam: Untaian Hikmah Ibn 'Aṭā'illāh*, terj. Fauzi Faisal Bahreisy, 7 (Jakarta: Zaman, 2012), 9.

[49]Linda Christanty, *JanganTulis Kami Teroris,* 1 (Jakarta: Gramedia, 2011), 53.

[50]M. Hisham Kabbani, *The Repudiation of "Salafi" Innovations* (New York: Kazi, 1996), 367-379.

[51]Misalnya, teologis, sufistis, filosofis dan sebagainya. Harahap, *Metodologi,* 48.

gagasan tokoh yang terdapat dalam karya-karyanya dapat disebut sebagai objek material.[52]

Sebelum berhasil dipahami kandungan makna dari objek material penelitian yang masih bersifat abstrak tersebut, perlu dilakukan pendekatan sebagai upaya memudahkan penelitian untuk memahami makna, ajaran, nilai dan lainnya dengan menggunakan salah satu pendekatan dalam khazanah metodologi penelitian.

Dalam hal ini penulis memilih menggunakan pendekatan penelitian transdisipliner yang merupakan salahsatu pendekatan dalam kajian metodologi penelitian.[53] Sebab dilihat dari objek material penelitian tadi, pendekatan ini cocok digunakan dan sesuai 4 (empat) konsern utama dalam pendekatan transdisipliner: pertama, fokus kajian pada masalah kehidupan dunia; kedua, mentransendensikan dan mengintegrasikan paradigma disiplin keilmuan; ketiga, mengutamakan penelitian partisipatif; dan keempat, mencari kesatuan pengetahuan di luar disiplin ilmu.[54] Kemudian disimpulkan, bahwa pendekatan transdisipliner membuka ruang intelektual yang merupakan wilayah tempat isu-isu yang dibahas saling dikaitkan, dieksplorasi dan dibuka untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik.[55]

Sebagai penerapan dari pendekatan transdisipliner ini disesuaikan dengan objek material penelitian, kemudian

---

[52]Untuk dapat menentukan pendekatan yang digunakan dalam penelitian studi tokoh perlu ditegaskan dahulu objek kajiannya, yaitu berupa: a) objek material, adalah pikiran tokoh yang didapati pada karyanya, di mana di dalamnya terkandung satu atau beberapa bidang pemikiran, dan b) Objek formal, adalah pikiran atau gagasan tokoh yang sedang dikaji sebagai pemikiran Islam dengan pendekatan pemikiran. Harahap, *Metodologi,* 29-30.

[53]Landasan pokok transdisipliner sebagai pendekatan penelitian dapat dilihat dalam, Parluhutan, dkk., *Paradigma Wahdah al-'Ulūm* (Medan: UINSU Press, 2018), 94-98.

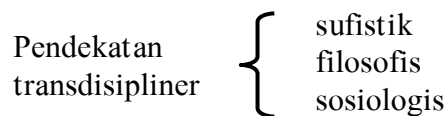
Kemudian disebutkan juga dalam karya ini bahwa semua pengetahuan dan keterampilan di masa yang akan datang akan merupakan hasil riset yang diwarnai transdisiplinaritas. Parluhutan, *Paradigma Wahdah al-'Ulūm*, 99.

[54]Parluhutan, *Paradigma Wahdah al-'Ulūm*, 99.

[55]Parluhutan, *Paradigma Wahdah al-'Ulūm*, 99.

penulis mengumpulkan 3 (tiga) pendekatan, yaitu pendekatan: sufistik, filosofis, dan sosiologis.

Bagan : Pendekatan Penelitian

Pendekatan transdisipliner	sufistik filosofis sosiologis

Pendekatan sufistik diperlukan bukan saja karena tokoh yang dikaji adalah seorang sufi (mistikus Islam), tetapi ini juga berguna dalam melakukan "pembacaan" terhadap aporisme-aporisme Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dalam kitab *al-Ḥikam.* Kemudian pendekatan teologis tentu saja juga harus digunakan disebabkan penelitian ini menyangkut tema-tema penting dalam diskursus teologis yaitu esensi-eksistensi, zat Allah, sifat-nama Allah, perbuatan-kekuasaan Allah, dan tentang keesaan Allah.

Pendekatan sufistik diperlukan karena pembahasan disertasi ini termasuk dalam kajian bidang tasawuf. *Taṣawwuf* [56](Arab: التَّصَوُّف), secara beragam didefinisikan sebagai "mistisisme Islam" [57] atau "dimensi batin Islam," "dicirikan ... oleh nilai-nilai (akhlak), praktik ritual, doktrin (ajaran) dan institusi (lembaga)."[58] Maka pendekatan sufistik merupakan sebuah kajian mengenai aspek nilai, praktik, doktrin dan lembaga tasawuf yang dijalankan oleh para sufi.

Sebelum dijelaskan pendekatan sufistik, kata sufistik terbentuk dari suku kata sufi (kata benda) yang berarti ahli ilmu tasawuf; ahli ilmu suluk;[59] atau seorang yang mengerti

---

[56]Qamar al-Huda, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhraward Sufis* (Routledge: Curzon, (2003), 1-4.

[57]Martin Lings, *What is Sufism?* (Lahore: Suhail Academy, 2005), 15.

[58]Knysh, Alexander D., "Ṣūfism and the Qurʾān", dalam *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Ed. Jane Dammen McAuliffe (Washington: Georgetown University, DC.).

[59]Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 1540.

ilmu tasawuf dan mengamalkannya, atau orang yang berhati suci, bersih dan jernih.[60] Kemudian kata sufi mendapat imbuhan menjadi sufistik (kata sifat), yang berarti bersifat atau beraliran sufi.[61]

Maka pendekatan sufistik dalam perspektif terminologi, berarti suatu pendekatan yang lebih cenderung melihat karya-karya Ibn 'Aṭā'illāh dari aspek batin dari pada makna zahir-nya yang selanjutnya dipergunakan untuk memahami suatu masalah tertentu.

Kemudian pendekatan filosofis diharapkan dapat menemukan metodologi atau kerangka pikir gagasan yang telah dibangun oleh tokoh.[62] Di samping itu, asumsi awal penulis bahwa karya-karya Ibn 'Aṭā'illāh tidak saja memuat satu jenis corak pemikiran, tetapi beragam corak bidang pemikiran Islam, seperti metode filsafat, tasawuf, teologi dan fikih. Maka pendekatan filosofis yang digunakan dalam penelitian studi tokoh ini bersifat keilmuan yang terbuka (inklusif) dan dinamis untuk menemukan berbagai ragam corak pemikiran yang digunakan oleh Ibn 'Aṭā'illāh dalam karya-karyanya dalam merumuskan konsep ketuhanan yang dianutnya, sekaligus dapat diaplikasikan dalam kehidupan umat dewasa ini, tidak hanya kalangan ilmuan tetapi juga kalangan awam.

Selanjutnya, hasil penelitian ini akan ditarik dalam konteks masyarakat modern melalui pendekatan sosiologis, yaitu dengan melihat apakah pemikirannya yang menekankan kehidupan spiritual, masih memiliki relevansi dengan kehidupan masyarakat modern yang diliputi oleh kehidupan materialisme, industrialisasi dan orientasi kerja dalam persaingan golobal, ditambah lagi dengan tuntutan hidup pragmatisme yang harus bersentuhan dengan teknologi serba canggih.

---

[60]M. Abdul Mujieb, dkk., *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazalī* (Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009), vi dan 343.

[61]Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa*, 1541.

[62]M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi,* 1 (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 8.

3. Konsep dan Metode Penelitian

Dalam menganalisis data penelitian studi tokoh harus memperhatikan beberapa konsep, yaitu: koherensi intern, idealisasi dan *critical approach*, kesinambungan historis, bahasa inklusif dan analogal, dan kontribusi tokoh.[63] Untuk pendekatan filosofis dalam penelitian disertasi yang berbentuk studi tokoh ini penulis merujuk pada konsep idealisasi dan *critical approach.* Sebab setiap pemikiran atau gagasan yang dikemukakan seorang tokoh siapa saja, selalu dimaksudkan olehnya sebagai konsepsi universal dan ideal, maka dalam menganalisis pemikiran Ibn 'Aṭā'illāh ini penulis melakukan kritik, baik dengan menggunakan pandangan pemikir lain maupun meninjaunya dengan menggunaan petunjuk *naṣ* (Al-Qur'an dan Hadis) dan bidang keilmuan pemikiran Islam (filsafat, tasawuf, teologi, dan fikih).

Adapun metode penelitian dilakukan dengan langkah-langkah berikut:

a) Instrumen Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian studi tokoh dimulai dengan mengumpulkan kepustakaan:

Pertama, dikumpulkan karya-karya tokoh yang bersangkutan baik secara pribadi maupun karya bersama (antologi) mengenai topik yang sedang diteliti (sebagai data primer). Kemudian dibaca dan ditelusuri karya-karya lain yang dihasilkan tokoh itu, mengenai bidang lain. Sebab biasanya seorang tokoh pemikir mempunyai pemikiran yang memiliki hubungan organik antara satu dengan lainnya (juga dapat disertakan data primer).

Kedua*,* ditelusuri karya-karya orang lain mengenai tokoh yang bersangkutan atau mengenai topik yang diteliti (sebagai data sekunder).

Ketiga, wawancara kepada yang bersangkutan, namun karena tokoh ini sudah meninggal dunia, maka penulis

---

[63]Pengertian dan pemahaman terhadap dari masing-masing metode lihat lebih jauh, Harahap, *Metodologi*, 35-39.

mengandalkan data yang terdapat dalam situs atau *website,* tentunya tentang pemikiran Ibn 'Aṭā'illāh.[64]

b) Metode Analisis Data

Ada beberapa metode yang digunakan dalam analisis data penelitian studi tokoh, seperti: metode interpretasi, induksi-deduksi, koherensi intern, holistika, kesinambungan historis, *heuristic*, bahasa inklusif dan analogal, dan sistematika laporan.[65] Dari berbagai metode analisis data yang ada, penulis lebih tepat menggunakan metode interpretasi.[66] Metode ini dipilih sebagai upaya tercapainya pemahaman yang benar terhadap fakta, data, dan gejala sumber penelitian tentang pemikiran ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh. Interpretasi sendiri dibangun atas landasan hermeneutika, yaitu usaha menginterpretasikan, menjelaskan, menafsirkan dan menerjemahkan suatu teks (sumber penelitian).[67]

Metode interpretasi yang dibangun atas landasan hermeneutika ini sesuai dengan paradigma *wahdah al-'ulūm* yang diterapkan pada metodologi penelitian di lingkungan UIN Sumatera Utara Medan pada aspek pendekatan transdisipliner. Adopsi terhadap pendekatan transdisipliner berkenaan dengan sifat pengetahuan yang dihasilkan tidak hanya terhenti pada pengetahuan teoritis tetapi meningkat lagi pada pengetahuan transformatif.[68]

---

[64]Lebih lengkap lihatHarahap, *Metodologi*, 48-49.

[65]Pengertian dan penjelasannya dapat dilihatHarahap, *Metodologi*, 49-55.

[66]Metode ini juga disebut dengan Analisis Isi *(Content Analysis).* Metode analisis isi yang digunakan dalam penelitian ini, selain untuk mengungkapkan makna dan realitas di balik teks atau narasi yang dikemukakan oleh Ibn 'Aṭā'illlah dalam karya-karyanya, metode ini juga berupaya melakukan pemetaan konflik, ide dan pola interaksi penyebaran gagasan-gagasan ketuhanan dari Ibn 'Ataillah al-Sakandari. Tentang *content analysis* dapat dilihat dalam Nanang Martono, *Metode Penelitian Sosial: Konsep-Konsep Kunci,* 1 (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2015), 25.

[67]Harahap, *Metodologi*, 50.

[68]Parluhutan, dkk, *Metodologi Penelitian: Pendekatan Sistem Berbasis Paradigma Wahdah al-'Ulūm* (Medan: UINSU Press, 2018), 61.

c) Pedoman Penulisan

Dalam menuliskan hasil penelitian disertasi ini penulis berpedoman kepada *Buku Pedoman Akademik dan Penulisan Disertasi Program Doktor* yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara tahun 2020.[69]

4. Sumber Data

Data-data dalam penelitian ini bersumber dari kitab, buku, makalah dan artikel jurnal yang berhubungan dengan pemikiran Ibn 'Aṭā'illāh, baik dalam bentuk *hardcopy* maupun *softcopy* (digital). Data yang diperoleh tersebut dibagi dua, yakni sebagai sumber primer dan sekunder.

Data yang termasuk sumber primer adalah karya-karya Ibn 'Aṭā'illāh berkaitan dengan aspek-aspek ketuhanan, yaitu:

a) *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad* (Allah: Satu Tujuan Murni untuk mengenal Satu Keagungan), kitab bidang teologi, filsafat dan mistik Islam yang mendalam menguraikan nama "Allah", sifat, *asmā'*, *af'al*-Nya dan cara pencapaian makrifat. Sebagai bercorak kitab kalam, filsafat dan tasawuf, karya ini ditulis dengan memadukan berbagai sumber pengetahuan: *naṣ-naṣ* wahyu, nalar logika, dan pendakian batin ke ketinggian makrifat;
b) *al-Ḥikam* (Hikmah-hikmah), kitab tasawuf-falsafi yang memuat untaian hikmah, kaidah dan rambu untuk memandu para *sālik* atau para peniti jalan Allah; dan
c) *Miftāh al-Falāḥ wa Misbāḥ al-Arwāḥ* (Kunci Kebahagiaan dan Penerang Jiwa), karyanya bercorak tasawuf, filsafat dan kalam, memaparkan *why and how* mengimani dan mengingat Allah, juga terdapat di dalamnya pokok-pokok ajaran tentang *riyāḍah* dan *mujāhadah* dalam zikir, *uzlah*, *khalwat* dan sebagainya untuk mendekatkan diri kepada Allah.

---

[69]Tim Penyusun, *Buku Pedoman Akademik dan Penulisan Disertasi Program Doktor* (Medan: Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara, 2020).

Sedangkan sumber sekunder adalah selain dari karya-karya Ibn ‘Aṭā’illāh lainya seperti: *Al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr* (Pencerahan yang Melumpuhkan/Aturan Keterpaksaan), kitab berisi ajaran kalam dan fikih sebagai pegangan untuk menjalani kehidupan sehari-hari di atas landasan kebersandaran terus menerus kepada Allah. Kitab ini menjadi obat bagi manusia yang gagap atau tidak siap untuk menghadapi kenyataan; *Laṭāi’f al-Manān* (Rahasia-rahasia Anugerah), kitab ajaran tasawuf ini menguraikan tentang sejarah, asal-usul para pemimpin dan ajaran-ajaran tarikat Syāżiliyah yaitu *Syaikh* Abū al-‘Abbās al-Mursī dan *Syaikh* Abu Ḥasān al-Syażilī. Kitab ini ditulis dalam rangka kodifikasi ajaran-ajaran guru-guru tarikat Syāżiliyah yang hanya tersiar melalui ungkapan verbal dan hafalan murid-muridnya dan dijadikan sebagai panduan dalam menjalani kehidupan tarikat Syāżiliyah; *Unwān al-Taufīq fī Adāb al-Ṭarīq* (Tanda Keutamaan dalam Etika Perjalanan), buku tasawuf-falsafi yang memuat himpunan wirid, hijib, munajat dan doa-doa para wali agar mendekatkan diri kepada Allah. Karya ini mengandung makna yang dalam sebagai bentuk pengakuan, keluhan, ungkapan kerinduan dan cinta kasih di balik doa-doa wali kepada Allah. Kalimat yang tepat untuk menggambarkan isi kitab ini adalah sebagai panduan etika perjalanan menuju Allah; *Tāj al-‘Arūs al-Ḥāwīli Tahżīb an-Nufūs* (Mahkota Pengantin: Segalanya untuk Penyucian Diri), adalah kitab yang berisi ajaran teologi, filsafat, fikih dan tentu saja tasawuf. Di sini Ibn ‘Aṭā’illāh menguraikan berbagai ajaran dan penjelasan yang berkenaan dengan tema-tema ketuhanan, kenabian, ibadah, ilmu dan akhlak. Demikian juga dari kitab, risalah lainnya yang ditulis oleh Ibn ‘Aṭā’illāh, maupun buku, jurnal dan artikel tentang Ibn ‘Aṭā’illāh yang berkaitan dengan pemikirannya, dan tidak terkait masalah ketuhanan secara langsung, termasuk syarah-syarah terhadap karya-karya Ibn ‘Aṭā’illāh, menjadi sumber sekunder dalam penelitian ini.

G. Garis Besar Isi Disertasi

Secara garis besarnya, pembahasan dalam penelitian disertasi ini terdiri dari 5 (lima) bab dan beberapa sub-bab, yaitu:

Bab I merupakan pendahuluan, terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, batasan istilah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian terdahulu, metodologi penelitian dan garis besar isi.

Bab II adalah landasan teori yang menjelaskan konsepsi ilmu-ilmu keislaman tentang Tuhan, dimulai dari pembahasan tentang definisi tentang Tuhan, Tuhan dalam Konsep Ilmu Non Tasawuf, dan Tuhan dalam Konsep Ilmu Tasawuf.

Adapun Bab III adalah membahas riwayat hidup sosial dan intelektual Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, situasi politik lingkungannya dan karya-karyanya.

Selanjutnya Bab IV berisi pembahasan tentang konsep ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī yang merupakan pembahasan pokok disertasi yang berisikan temuan dan analisis. Sub babnya membahas kajian ontologis konsep ketuhanannya, corak argumentasi ketuhanannya, dan implementasi konsep ketuhanannya.

Terakhir Bab V merupakan bagian penutup, terdiri dari kesimpulan dan rekomendasi. [ ]

BAB II
LANDASAN TEORI: KONSEPSI ILMU-ILMU KEISLAMAN TENTANG TUHAN

A. Definisi tentang Tuhan

Ada dua versi asal kata 'Tuhan', yang pertama adalah Tuhan berasal dari kata *Tuan*, lalu yang kedua Tuhan bersal dari bahasa Sansekerta yaitu *Tu Hyang*, yang artinya Kepala Dewa.

Versi pertama menyatakan pada mulanya kata tuhan hanyalah "plesetan" dari kata *Tuan*, dan ini terjadi karena kesalahan seorang Belanda bernama Leijdecker pada tahun 1678. Leijdecker menyebutkan bahwa peristiwa itu terjadi sebagai salah satu gejala paramasuai, yaitu penambahan bunyi "h" yang nirguna pada kata-kata tertentu, misalnya embus menjadi hembus, empas menjadi hempas, asut menjadi hasut, dan tuan menjadi tuhan.[1]

Aḥmad mengatakan bahwa Tuhan ada di 'Arasy, dengan cara dan keinginan yang hanya diketahui oleh Tuhan sendiri. Tuhan sendiri yang menetapkan sifat-sifat yang dimiliki-Nya. Tuhan dapat dilihat di akhirat, tetapi tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata indrawi.[2]

Menurut Aḥmad, Tuhan berkata-kata dengan suara, karena menurutnya, banyak hadis-hadis yang menegaskan hal tersebut. Kalam Tuhan bersumber dari Tuhan, dan yang bersumber dari tuhan, tidak disebut makhluk. Bila Al-Qur'an adalah Kalam tuhan, maka ia bukan makhluk. Menurut Aḥmad, Tuhanlah yang menciptakan dan menetapkan kebaikan dan keburukan.[3] Bukan hanya itu, bahkan Tuhan juga yang telah menetapkan adanya ketaatan dan kemaksiatan. Siapa orang yang

---

[1]Dr. Melchior Leijdecker lahir di Amsterdam, Belanda tahun 1645. Pendidikannya bidang kedokteran dan teologi. Ia datang ke Indonesia tahun 1675 sebagai pendeta militer Belanda di Jawa Timur. Sejak 1678 ia menjadi pendeta jemaat berbahasa Melayu di Batavia (Jakarta). Leijdecker meninggal dunia 16 Maret 1701. Kisah tersebut diceritakan Alif Danya Muhsyi di majalah *Tiara* tahun 1984.

[2]Ibn 'Abd al-Raḥman, *Il'tiqād al-A'immah al-Arba'ah,* 65.

[3]Ibn 'Abd al-Raḥman, *I'tiqād al-A'immah al-Arba'ah,* 66.

ditetapkan Tuhan bahagia, maka ia akan bahagia, dan siapa yang ditetapkan-Nya sengsara, pasti akan sengsara.[4]

1. Tuhan dalam Filsafat dan Teologi Islam

Dalam menemukan atau membuktikan adanya Tuhan, setidaknya ada 3 (tiga) argumentasi yang dikemukakan oleh para filsuf yang berhubungan dengan alam semesta serta keberadaan-nya. Ketiga argumen tersebut yaitu: argumen ontologis, argumen kosmologis dan argumen teologis.

Berbicara mengenai teori ketuhanan para filsuf Arab mewarisi teori khusus dari para filsuf Yunani, seperti Aristoteles, Plato dan Plotinus. Salah satu contoh argumen yang dilontarkan oleh Aristoteles yang mengatakan Tuhan sebagai "penggerak yang tidak bergerak", sebab pertama bagi seluruh alam wujud. Aristoteles berpendapat bahwa Tuhan pasti ada, sebab metafisikanya adalah eksistensi. Menurut pendapat Aristoteles mengenai pembahasan segala *Maujud* dari segi eksistensinya, Tuhan itu *Maujud* yang tertinggi ialah yang *Maujud* mutlak ada.[5]

Teori Aristoteles memandang alam ini tanpa awal. Pandangan tersebut membawa kensekwensi mengingkari adanya "penciptaan." Menurut teorinya Tuhan menggerakkan alam satu kali gerak saja, karena itu Aristoteles menyebutkan Tuhan dengan "penggerak yang tidak bergerak."

Filsuf Islam yang muncul pertama kali pada abad kesembilan belas Masehi adalah al-Kindi dan kemudian diikuti dengan filsuf-filsuf Islam yang lain seperti ar-Razi, al-Farabi, Ibnu Sina dan yang lain-lainnya.

Sistem berpikir yang digunakan sebagai dasar ahli filsafat dalam menemukan hakekat ketuhanan adalah murni dari potensi akal-nya, ada yang disertai dengan petunjuk nash-nash kitab suci. Namun terkadang ahli-ahli filsafat ketuhanan, atau ahli-ahli ilmu metafisika, berusaha memikirkan sendiri, siapakah agakya Tuhan itu. Sebagaimana Hamka mengatakan dalam bukunya *Filsafat Ketuhanan*:

---

[4]Ibn 'Abd al-Raḥman, *I'tiqād al-A'immah al-Arba'ah,* 67.

[5]HarunNasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 13.

> Ahli-ahli filsafat itu sejak beberapa abad yang telah lalu mencoba memisahkan ilmu fisika dan metafisika. Tetapi pada zaman-zaman terakhir ini, filsafat itu pun terpaksa membicarakan juga tentang keadaan Dzat Yang Maha Kuasa, yakni setelah menyelidiki keadaan natur, rahasia-rahasianya dan undang-undang yang ditempuhnya dan perkembangannya.[6]

Para ahli filsafat dari Timur seperti al-Kindī, al-Farabī dan Ibnu Sīnā banyak mengeluarkan argumen mengenai ketuhanan, di mana pemikiran mereka banyak dipengaruhi oleh pemikiran filosoh Yunani. Jika menurut Aristoteles, Tuhan adalah penggerak alam wujud ini, sedangkan menurut al-Kindī bahwa Tuhan adalah pencipta langit dan bumi. Kesimpulan yang diperolehnya adalah berasal dari konfirmasi ajaran ketuhanan dalam Islam dan pemikiran ketuhanan dari filsafat Yunani. Dalam hal ini al-Kindī lebih dekat dengan Plotinus, bahkan menyangkal pendapat Aristoteles, bahwa Tuhan penggerak pertama, akan tetapi Tuhan adalah pencipta.

Tuhan dalam filsafat al-Kindī tidak mempunyai hakekat dalam arti aniah atau mahiyah. Tidak aniah karena Tuhan termasuk dalam benda-benda yang ada dalam alam, bahkan Ia adalah pencipta alam. Ia tidak tersusun dari materi dan bentuk, juga tidak mempunyai hakekat dalam bentuk mahiah, karena Tuhan tidak merupakan genus atau species. Tuhan hanya satu, dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Tuhan adalah unik. Ia adalah yang benar pertama dan yang benar tunggal. Ia semata-mata satu. Hanya Ialah yang satu, selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak.[7]

Al-Farabī melihat bahwasanya filsafat dan agama tidaklah bertentangan, bahkan membawa kebenaran yang sama. Filsafat al-Farabī banyak diilhami oleh pemikiran Neo Platonisme (Filsafat Plotinus), yang terkenal dengan filsafat emanasinya. Dengan filsafat ini al-Farabi ̄mencoba menjelaskan bagaimana yang banyak bisa timbul dari yang satu. Tuhan bersifat Maha Satu,

---

[6]Hamka, *Filsafat Ketuhanan* (Surabaya: Karunia, 1985), 73.
[7]Nasution, *Filsafat*, 16.

tidak berubah, jauh dari materi, jauh dari arti banyak, Maha Sempurna, dan tidak berhajat pada apapun. Kalau demikian hakekat sifat Tuhan, bagaimana terjadinya alam materi yang banyak ini dari Yang Maha Satu? Menurut al-Farabī alam terjadi dengan proses emanasi.

Tuhan sebagai akal, berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran ini timbul suatu maujud lain. Tuhan adalah wujud pertama dan dengan pemikiran tersebut timbul wujud kedua yang juga mempunyai substansi. Wujud kedua itu disebut Akal Pertama yang tidak berwujud materi. Wujud kedua berpikir tentang wujud pertama dan dari pemikiran ini timbullah wujud ke tiga yang disebut akal kedua.[8]

Demikianlah teori emanasi dari al-Farabī tentang penciptaan alam, sehingga disebut oleh al-Farabī dengan Wujud Pertama, yang merupakan sebab dari semua wujud yang nyata.

Pendapat al-Farabī ini tidak jau berbeda dengan Ibnu Sīnā, namun berbeda pendapat mengenai akal pertama yang mempunyai dua sifat, yakni sifat wajib wujudnya sebagaimana pancaran dari Allah dan sifat *mumkin* wujudnya, jika ditinjau dari hakekat dirinya. Dengan demikan akal pertama mempunyai obyek pemikiran: (1) Tuhan, (2) Dirinya sebagai wajib wujudnya, (3) Dirinya sebagai mumkin wujudnya. Dari pemikiran tentang Tuhan timbullah akal, dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai mumkin wujudnya timbullah langit-langit. Dengan demikian maka alam menurut pandangan dari Ibnu Sīnā tercipta dari pancaran Tuhan.[9]

Pendapat al-Kindī ini diperkuat dengan pendapat Ibnu Sīnā dan al-Farabī bahwa Allah adalah pencipta alam, yang kemudian secara otomatis membentukzaman walaupun hal ini ditentang oleh al-Gazālī. Pembuktian ilmiah juga menyatakan bahwa alam yang sedemikian kompleks pasti ada penciptanya, tak mungkin kebetulan terjadi. Jadi baik secara filsafati maupun ilmiah menyatakan bahwa tuhan itu ada dan Dia menciptakan alam semesta, dan tuhan itu satu.

---

[8]Nasution, *Filsafat*, 27.
[9]Nasution, *Filsafat*, 35.

Sedikit kembali ke masa Yunani, ditemukan Teori ke-tuhanan yakni: teori dari Plato dan Neo-Platonisme (Plotinus), yaitu teori yang memandang Allah "Esa", dan dari yang Esa itu melimpah *al-'Aql al-Awwal* (First Mind, akal pertama) kemudian *al-Nafs al-Kulliyah* (*Universal Soul*, jiwa keseluruhan), lalu *al-Hayula* (*Primordial Matter*, benda pertama, *Nature* atau Alam). "Yang Esa" adalah sebutan nama Allah dan termasuk dalam *al-Asmā' al-Ḥusnā*. Akan tetapi, "Yang Esa" menurut pengertian metafisik pada dasarnya berbeda dengan pengertian metafisik eksistensi yang dikumandangkan oleh Aristoteles. Teori Plato berbicara tentang "pelimpahan" *(faiḍ)*, yakni alam itu keluar dari Tuhan sebagai keharusan, ibarat cahaya keluar dari matahari. Jadi, Tuhan tidak mempunyai kelebihan yang berupa kesanggup-an pencipta.[10]

Filosof muslim yang mengikuti teori dari Plato adalah Ibnu Sīnā. Dimulai dari metafisiska Ibnu Sīnā yang menjadi ontologi dari kajian terhadap wujud serta seluruh distingsi mengenainya itulah yang menempati peran sentral alam spekulasi-spekulasi metafisikanya. Hakikat sesuatu *(reality of thing)* tergantung pada eksistensinya dan pengetahuan atas sebuah obyek pada puncaknya adalah pengetahuan terhadap status ontologisnya dalam rangkaian eksistensi universal yang menentukan seluruh atribut dan kualitasnya.

Segala sesuatu di dalam semesta *(universe)*, berdasarkan kenyataan bahwa ia ada *(exist)*, dimasukkan ke dalam wujud *(being)*. Tapi, Tuhan, atau wujud murni *(pure being)*, yang merupakan asal dan pencipta segala sesuatu, bukan merupakan term pertama dalam rantai yang berkesinambungan dan karena itu tidak memiliki kontinuitas *"subtansial"* dan *"horizontal"* dengan wujud-wujud *(beings)* di dunia. Melainkan Tuhan lebih awal dari semesta dan bersifat transenden jika dikaitkan dengannya Ia adalah Tuhan sebagaimana dipahami dalam agama-agama Tradisi Ibrahim. Ia adalah Tuhan yang tidak hanya sebagaimana diakui oleh kaum Muslim pengikut Ibnu Sīnā, tapi juga oleh para filsuf Yahudi dan Kristen yang bersama-sama

---

[10]Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 129-130.

memiliki konsepsi umum tentang Ketuhanan Tertinggi dan yang seperti Ibnu Sīnā, mereformulasi ajaran-ajaran filsafat Yunani dalam terma-terma monoteistik.[11]

Kajian Ibnu Sīnā atas eksistensi-eksistensi yang dimiliki bersama oleh segala sesuatu tanpa sama sekali mereduksi wujudnya pada *genre* yang umum di antara sesuatu itu tidak bisa dilepaskan dari dua distingsi fundamental yang mencirikan seluruh gagasan ontologinya. Distingsi ini berkaitan dengan esensi atau kuiditas *(māhiyah)* sesuatu dan eksistensinya *(wujūd)* di satu sisi, serta keniscayaan, kemungkinan dan kemustahilan-nya di sisi lain. Kapanpun orang yang berpikir tentang sesuatu, dengan serta merta, dalam kerangka pikirannya, ia akan dapat membedakan antara dua aspek berbeda pada sesuatu itu yaitu, *esensi* atau kuaditasnya, *(quid est* atau *māhiyah)* dan *eksistensi*.[12]

Esensi adalah jawaban atas pertanyaan apakah sesuatu itu, dengan kata lain esensi adalah benda itu sendiri. Sedangkan *eksistensi* dimisalkan ada orang yang memikirkan tentang sebuah mobil. Dalam pikirannya ia akan dapat membedakan antara gagasan tentang kuda tersebut atau kuiditasnya yang meliputi keadaan, bentuk, warna dan segala hal yang membentuk esensi mobil tersebut, dengan eksistensi mobil itu dalam dunia eksternal. Di dalam pikiran kuiditas tidak terikat dengan eksistensi, dalam artian bahwa orang dapat memikirkan atau membayangkan kuiditas sebuah objek tanpa sama sekali memperhatikan apakah ia ada atau tidak. Tapi dalam dunia eksternal, kuiditas dan eksistensi setiap objek adalah sama. Keduanya bukan merupakan komonen yang berbeda dan digabung untuk membentuk sebuah objek.

Setelah membuat setelah membuat pembedaan dasar, Ibnu Sina menegaskan bahwa sekalipun eksistensi sesuatu ditambahkan kepada esensinya, eksistensilah yang memberikan realitas kepada setiap esensi, atau kuiditas, dankarena itu ia merupakan prinsip *(aṣl)*. Kuiditas setiap sesuatu pada hakikatnya

---

[11]Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Madzhab Utama Filsafat Islam* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), 52.

[12]Nasr, *Tiga Mazhab*, 53.

tidak lebih dari limitasi ontologisnya yang diabstraksikan oleh pikiran.[13]

dari wujudnya atau *mahiyah* yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud.

Keduanya adalah sama dan satu. Di sini *māhiyah* tidak dimulai oleh tidak wujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya mahiyah dalam kategori mumkin, tetapi *hamiyah (esensi)* wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Inilah yang disebut *necessery being,* wujud yang mesti ada, yakni Tuhan.

Wājib al-wujūd adalah yang mewujudkan mumkin al-wujud atau yang menjadi sebab bagi segala wujud lain.[14] Tiap yang ada pasti mempunyai esensi *(mahiya, quiddity)* di samping *wujud*. Di antara *wujud* dan *māhiyah*, *wujudlah* yang lebih penting, karena *wujudlah* yang membuat *mahiyah* menjadi ada dalam kenyataan. *Māhiyah* hanya terdapat dalam pikiran atau akal, sedang *wujūd* terdapat dalam alam nyata, di luar fikiran atau akal.[15]

Dalam kitab *al-Najāt* Ibnu Sīnā mengatakan sebagai berikut:

> "Sesuatu ada yang dibutuhkan, adalah keadaan yang masuk akal, bukanlah mustahil. Ada dibutuhkan ini, adalah Tuhan yang maha Esa. Segala ada yang lain itu adalah mungkin. Adapun makhluk adanya itu sebagian diperlukan dan sebagianya tidak diperlukan, yang dalam dirinya sendiri, mungkin atau boleh jadi adanya, akan tetapi ia diperlukan mereka ini adalah mempunyai akala yang terpisah (*separate intelegence*) antara yang satu dengan yang lain."[16]

Selanjutnya Ibnu Sīnā dalam menjabarkan teori *wājib al-wujūdnya* ini Ibnu Sīnā lebih dalam lagi membaginya menjadi *wājib al-wujūd bi ẓātihi* dan *wājib al- wujūd bi gairihi*. Kategori yang pertama ialah yang wujudnya dengan sebab zatnya semata,

---

[13]Nasr, *Tiga Mazhab*, 54-55.

[14]HarunNasution, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 57-8.

[15]Jawasun, *Falsafah Ibnu Sīnā: Wa Aṡaruhumāfī Uruwiyah Khilāl al-Qurūn al-Wusṭā* (Kairo: Dār al-'Ilm, 1995), 29.

[16]Hamzah Ya'qub, *Filsafat Ketuhanan* (Bandung: al-Ma'arif, 1984), 64.

mustahil jika tidak ada atau wujud yang sama sekali mungkin tanpa ada sifat niscaya yang dipasangkan padanya.[17] Kategori yang kedua ialah wujudnya terikat dengan sebab adanya sesuatu yang lain di luar zatnya. Dalam hal ini Allah jelaslah masuk dalam kategori yang pertama karena mustahil Allah memerlukan sesuatu untuk adanya. Allahlah asal dari semua yang ada.

Dari penjelasan di atas dalam teori ketuhanannya Ibnu Sīnā, membedakan wujud dari esensi dan menetapkan bahwa wujud sesuatu bukan merupakan bagian dari esensinya. Kita bisa membayangkannya tanpa bisa mengetahui ia ada atau tidak. Sebab, wujud merupakan salah satu aksidensia bagi substansi bukan sebagai unsur pengadanya. Prinsip demikian berlaku bagi Yang Maha Esa, Allah swt., yang wujudnya tidak berpisah dari substansinya.[18]

Dalam bentuk lain penjelasan filsafat Islam ini dapat diberikan sebagai berikut. Makhluk dijadikan dan wujudnya bergantung pada wujud Tuhan, sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud selain Tuhan tak akan mempunyai wujud, sekiranya Tuhan tidak ada. Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai wujud hakiki. Yang dijadikan hanya mempunyai wujud yang bergantung pada wujud di luar diri-Nya yaitu Tuhan. Dengan demikian yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Tuhan dan wujud yang dijadikan ini hakekatnya bergantung pada wujud Tuhan. Yang dijadikan sebenarnya tidak mempunyai wujud. Tegasnya wujud hanyalah satu yaitu Tuhan. Wujud selain Tuhan adalah wujud bayangan.[19]

Berdasarkan jalan pikiran semacam ini, Ibnu Sīnā menyimpulkan bahwa kita tidak membutuhkan pembuktian yang panjang untuk menetapkan eksistensi Allah. Kita cukup mengetahui zat-Nya sekaligus. Bukti ontologis ini lebih bersifat metafisis dibandingkan fisik.[20]

---

[17]Nasr, *Tiga Mazhab,* 57.

[18]Nasr, *Tiga Madzhab,* 57-58.

[19]Nasution, *Filsafat*, h.94.

[20]Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terjemah Yudian Wahyudi Asmin (Jakarta: Penerbit Bumi Aksara, 2004), 120-121.

Ibnu Sina menganggap Tuhan adalah sebab yang *efficient* dari alam. Dengan kata lain, Ibnu Sīnā memandang hubungan sebab akibat dan betapakah sebab itu, datang pula Tuhan sebagai sebab. Tuhan bertindak dalam alam yang bergerak terus-menerus dalam wujud yang ada, sebagai sebab dirinya sendiri atau dibutuhkan oleh yang lain.[21]

Ibnu Rusyd banyak memberikan arugumen rasional mengenai Tuhan, termasuk buku-buku pendukung yang memberikan penjelasan pemikiran Ibnu Rusyd dalam mengeksplorasi argumentasi mengenai Tuhan. Ibnu Rusyd mengajukan beberapa dalil, *pertama*, *ināyah* (pemeliharaan). Dalil ini berpijak pada tujuan segala sesuatu dalam keutamaan manusia. Bila kita perhatikan alam ini, maka akan kita ketahui bahwa apa yang ada di dalamnya sangat sesuai dengan kehidupan manusia dan makhluk-makhluk lainnya, persesuaian ini tidak terjadi secara kebetulan, namun mnunjukkan adanya penciptaan yang amat rapih dan teratur yang berdasar pada ilmu dan kebijaksanaan, sebagaimana yang diisyaratkan oleh ilmu pengetahuan modern. Persesuaian antara siang dan malam, adanya bulan dan matahari, sesuai dengan keberadaan manusia dan tujuan pemeliharaan Tuhan terhadap segala sesuatu (ciptaan-Nya). Persesuaian setiap makhluk baik pergantian, perlawanan, perjodohan dan apapun jenisnya itu ada yang menghendaki dengan tujuan pemeliharaan terhadap alam itu sendiri, yang Maha menghendaki itulah Tuhan swt.[22]

Kedua, dalil *ikhtirā'* (penciptaan), dalil ini didasarkan pada fenomena ciptaan Tuhan, baik makhluk hidup maupun benda mati, seperti halnya berbagai jenis hewan dan tumbuh-tumbuhan. Dalil ini disandarkan pada dua pokok, pertama; sesungguhnya setiap sesuatu itu adalah diciptakan, seperti halnya hewan dan tumbuhan.[23]

Ketiga, bahwa setiap ciptaan (pasti) ada yang menciptakan. Dari dasar ini dapat disimpulkan bahwa setiap ciptaan pasti ada yang menciptakan, maka barang siapa yang ingin

---

[21]Hamzah Ya'kub, *Filsafat Agama: TitikTemuAkalDenganWahyu* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), 42.

[22]Ibnu Rusyd, *al-Kasyf*, 161.

[23]Ibnu Rusyd, *al-Kasyf*, 162.

mengetahui wujud Tuhan secara nyata harus mengetahui ciptaan, sehingga mengetahui pencipta itu sendiri secara nyata.[24]

Selanjutnya beranjak ke pemikiran Mulla Sadra. Dalam kitabnya *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, Mulla Sadra menjelaskan prinsip 'konsep wujud' dimulai dari, *pertama*, *aṣālat al-wujūd wa i'tibāriyāt al-māhiyāt* (kehakikian wujud dan kenisbian entitas), menurutnya eksistensi merupakan realitas yang paling nyata dan jelas, tidak ada apapun yang dapat memberikan suatu definisi kepada eksistensi, bahwa antara eksistentsi dan entitas terjadi hanya ada alam perbedaaan alam pikiran sedangkan diluar hanya terdapat suatu realitas, maka manakah di antara eksistensi dan ententitas yang real dan hakiki.

Kedua, *waḥdat al-wujūd*, berkaitan tentang ke-Esa-an atau keanekaragaman *wujūd* dan yang *maujūd* terdapat empat kemungkinan interprestasi menurut Mulla Sadra yang terjadi, yaitu:

1) Keesaan *wujūd* dan yang *maujūd:*
2) Keanekaragaman yang *wujūd* dan *maujūd:*
3) Keesaan *wujūd* dan keanekaragaman yang *maujūd:*
4) Keanekaragaman *wujūd* dan keesaan yang *maujūd.*[25]

Dari keempat kemungkinan tersebut, Mulla Sadra menempatkan kemungkinan yang ketiga sebagi keyakinaannya, dan kemudian menginterpretasikan dari sudut pandang ke-Esa-an dan tingkatan *wujūd*, dimana yang Esa memanifestasikan diri di dalam yang beranekaragaman dan yang beranekaragaman di dalam yang Esa. Sekalipun demikian, penempatannya terhadap ke-Esa-an wujud dan keanekarangaman yang maujud tidak berarti meniadakan prinsip ke-Esa-an *wujud* dan yang *maujud* yang merupakan keyakinan kaum sufi. Dengan demikian ia berusaha mensintesiskan kedua pandangan tentang ke-Esa-an wujud yang telah dikemukakan terdahulu, yaitu pandangan para pengikut filsuf *isyraqi* dan sufi terkemuka yaitu terutama aliran Ibnu 'Arabī.

---

[24]Ibnu Rusyd, *al-Kasyf*, 163.

[25]Diauddin, *AliranFilsafatIslam* (Al-Hikmah Al-Muta'aliyah) Mulla Shadra" Nizham, Vol. 02 No. 01, (Januari-Juni 2013): 62.

Al-Munawī (w. 1031 H) dalam *Faiḍ al-Qadīr* mengutip pendapat Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) yang menyatakan bahwa riwayat-riwayat di atas menunjukkan bahwa orang yang berupaya menyibak tabir kemisteriusan dan esensi zat Tuhan, akan merasa bingung dan gundah, bahkan menjadi "buta." Masih menurut al-Rāzī, cahaya Tuhan dapat membutakan "mata" akal manusia, banyak dapat menyesatkan. Itulah akibat bagi orang yang selalu memikirkan hakikat zat Tuhan. Intinya, dilarang untuk memikirkan zat Tuhan terlalu mendalam. Cukup memikirkan zat Tuhan dengan seadanya saja, secara *i'tidāl* (moderat). Manusia tidak mampu mengetahui dengan sebenarnya baik tentang zat-Nya maupun sifat-sifat-Nya yang sangat sempurna.[26]

Jika pada riwayat di atas secara terang-benderang menyebutkan "zat" Tuhan, maka Al-Qur'an menggunakan term "wajah" Tuhan, seperti yang disebutkan pada ayat di bawah ini:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.[27]

Artinya:

> "Semua yang ada di dalamnya (bumi) itu akan binasa. Dan kekal (untuk selama-lamanya) wajah Tuhan pemelihara kamu, Pemilik keagungan dan kemuliaan."[28]

Ayat di atas tidak saja menegaskan tentang keabadian Tuhan, karena Dia disebut "al-akhir, " tetapi juga berkaitan dengan wajah Tuhan, seperti yang telah disebutkan. Menurut al-Zamakhsyarī (w. 538 H), maksud kata "wajah" Tuhan pada ayat di atas sebenarnya adalah "zat" Tuhan, berdasarkan argumen penggunaan bahasa. Dalam ungkapan sehari-sehari dikatakan: "Ini adalah wajah perkataan dan perintah", maksudnya itu adalah hakikat dan zat perkataan. Kata "wajah" juga digunakan menunjukkan *jumlah* (kuantitas) dan zat (esensi) sesuatu.[29]

---

[26]Al-Manawī, *Faiḍ al-Qadīr: Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣagīr,* juz III, 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), 262.

[27]Q.S. al-Raḥman/55: 26-27.

[28]Shihab, *Al-Qur'an*, 532.

[29]Al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz,* juz V, 229. Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl,* juz VI, 1 (Riyad: Maktabah al-'Abīkan, 1998), 9.

, keadaan seseorang yang berada dalam syirik dan yang tidak, semuanya masih berada dalam *masyī'ah* (kehendak) Tuhan.[30]

Menurut Abū Zahrah, al-'Asy'arī merupakan contoh teolog yang melakukan sintesa terhadap dua metode, yaitu metode rasional dan tekstual. Ketika al-'Asy'arī menjelaskan tentang sifat Tuhan, hari kiamat, surga dan neraka, dia menggunakan metode tekstual. Akan tetapi pada saat menjelaskan tentang sifat-sifat Tuhan, dia juga menggunakan metode rasional, bahkan menggunakan premis-premis yang digunakan para filsuf.[31]

Asy'āriyah juga berargumen adanya Tuhan berdasarkan pada adanya alam ini, perubahan dan ketidak tetapan alam ini karena terdiri dari bagian-bagian yang yang tidak dapat dibagi-bagi yang selalu berubah-ubah, karena itulah alam inibaharu (*up to date*) setiap yang baharu pasti memiliki sebab, sebab pokoknya adalah Tuhan, karena tidak ada sebab yang tidak berakhir, semua sebab berakhir itu adalah pada Tuhan.

Selanjutnya, kemutlakan kehendak dan perbuatan Tuhan ini tidak lain adalah implikasi dari keesaan Tuhan, sebagaimana firman Allah:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ[32]

Artinya:

> "Tuhanmu (adalah) Tuhan Yang Maha Esa). Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Maha Pemurah, lagi Maha Pengasih."[33]

Ayat di atas menginformasikan tentang keesaan Tuhan. *"Wāḥid"* pada sifat Allah swt. artinya, menafikan adanya

---

[30]Al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī,* juz XI, 490. Dapat dilihat juga dalam al-Syibl, *Tanbīh*, 134.

[31]M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi,* 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 43. Lihat juga dalam Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Taimiyah: Ḥayātuh wa 'Aṣruh – Ārā'uh wa Fiqhuh* (t.t.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 190.

[32]QS. al-Baqarah/2: 163.

[33]Shihab, *Al-Qur'an*, 24.

keserupaan, kesepadanan dan sekutu. Abū al-Mu'ālī mengatakan bahwa penafian adanya segmentasi dan partikulasi bagi Tuhan juga merupakan maksud dari ayat di atas, demikian yang dikutip Ibn 'Aṭiyyah.[34] Allah berfirman:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا[35]

Artinya:

> "Jika seandainya ada tuhan-tuhan selain Allah pada keduanya (langit dan bumi), tentu keduanya (langit dan bumi) telah rusak binasa."[36]

Ibn 'Aṭiyyah mengatakan apabila ada dua tuhan, dan bila keduanya memberikan keputusan, maka akan terjadi perselisihan dalam hal menggerakkan perahu dan mendiamkannya, dan melakukan kedua hal tersebut sekaligus adalah hal yang mustahil. Jika yang satu telah menyelesaikan suatu pekerjaan, tentu yang lainnya akan dinilai lemah. Itu bukanlah Tuhan, demikian menurut Ibn 'Aṭiyyah.[37]

Menurut ulama tafsir berpaham Muktazilah, al-Zamakhsyarī, menjelaskan bahwa adanya lebih dari satu tuhan yang mengatur langit dan bumi yang mengakibatkan hancurnya keduanya pada ayat di atas, mengindikasikan dua hal: Pertama, wajib adanya hanya satu pengatur langit dan bumi. Kedua, semestinya satu pengatur itu Allah. Masyarakat yang dikuasai oleh dua orang raja, akan hancur apabila terjadi pertentangan antara kedua raja.[38]

Metode rasional dan metode dialektis adalah metode yang banyak digunakan oleh penganut Muktazilah. Metode dialektis digunakan untuk mempertahankan pendapat sendiri dan menyerang pendapat pihak lain.[39] Di antara bentuk metode berpikir penganut Muktazilah dalam masalah ketuhanan adalah *qiyās al-gā'ib 'alā al-syāhid,* yaitu menganalogikan yang immaterial (Tuhan)

---

[34]Al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz,* juz I, 232.

[35]Q.S. al-Anbiyā'/21: 22.

[36]Shihab, *Al-Qur'an*, 323.

[37]Al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, juz IV, 78.

[38]Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf,* juz IV, 136, 137.

[39]Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 34.

terhadap yang tampak (manusia). Metode berpikir ini diakui sebagai metode yang orisinal dari kalangan Islam, yang terpengaruh dengan logika formal Yunani, demikian yang dikatakan ‘Alī Syāmī al-Nasyār.[40]

Dalam metode rasional, Al-Qur’an dan Hadis tetap

filsafat atau sering disebut tasawuf falsafi – sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Menariknya, setiap sufi yang menjelaskan pemikiran sufistiknya berkenaan dengan masalah ketuhanan tidak bisa melepaskan diri dari pengungkapan kata-kata atau kalimat yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam atau syariat dalam kerangka konsep fikih. Maksudnya, kata-kata atau kalimat pengungkapan yang menjelaskan dimensi ketuhanan itu seolah-olah tidak sesuai dengan hukum Islam. Kata-kata atau ungkapan yang disebut aneh, tidak lazim atau bahkan bertentangan dengan fikih-hukum Islam ini adalah *syaṭaḥāt.* Sebab itu perlu rasanya penulis menjelasan secara rigid pemahaman seputar masalah *syaṭaḥāt* ini. Sebab sekali lagi, tidak bisa dipisahkan antara konsep ketuhanan dengan *syaṭaḥāt.* Berikut di bawah ini pen-jelasannya.

Menurut Abū al-Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsi (w. 378 H/988 M) bahwa *syaṭaḥāt* secara bahasa berasal dari kalimat *syaṭaḥā* (شطح) yang berarti terlepas dan menjauh. Dalam istilah lain kata *syaṭaḥā* dapat juga diartikan berguncang, seperti penjelasan al-Thusi bahwa sebuah rumah tempat pembuatan roti disebut *misyṭāḥ* (مشطاح), yaitu rumah yang berguncang akibat proses pencampuran tepung dalam proses pembuatan roti sehingga menyebabkan tiang-tiang rumah bergoyang-goyang.[41]

Secara istilah kata *syaṭaḥāt* (شطحت) berarti ungkapan-ungkapan yang di luar nalar diutarakan oleh para sufi.[42] Dalam bahasa Inggris kata *syaṭaḥāt* dipadankan dengan istilah *words of ecstasy* (kata-kata ekstase), seperti Carl W. Ernst menjadikan judul bukunya *Ecstatic Expression* (ungkapan ekstatik) yang

[40]Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 34.

[41]Abū al-Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsi, *al-Lumma‘* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 321.

[42]Ibrahim Madkur, *al-Mu’jam al-Wasith* (Kairo: Majma’ Buhuts, t.t), 508.

membahas *syaṭaḥāt* secara khusus. Istilah lainnya adalah *sufi expression* (ekspresi sufi).[43]

Dalam bahasa Indonesia kata *syaṭaḥāt* lazim diartikan ungkapan-ungkapan sufistik yang kedengaran aneh, nyeleneh dan kadang dianggap 'menyimpang' dari ajaran Islam. Namun *syaṭaḥāt* dipahami sebagai ungkapan-ungkapan yang diekspresikan oleh jiwa saat merasakan kehadiran Tuhan di mana bahwa Tuhan adalah dia dan dia adalah Tuhan, seperti yang dialami para sufi dalam kondisi *fana*, *baqa*, *ittiḥād, hulul, musyahadah, ma'rifah, mahabbah, wihdat al-wujud* dan sebagainya. Saat itu lisan seorang sufi sulit untuk menyembunyikan "kondisi" yang dia alami sehingga muncullah ungkapan-ungkapan yang dinamakan *syaṭaḥāt*, demikian pengertian secara istilah dikemukan 'Abd al-Raḥman Badawī dalam bukunya *Syaṭaḥāt al-Ṣūfiyah.*[44]

Kemudian al-Ghazālī menjelaskan bahwa *syaṭaḥāt* ada dua bentuk. *Pertama,* ungkapan-ungkapan yang relatif panjang tentang ekspresi kerinduan kepada Allah tanpa menjalani ritual-ritual lahiriah terlebih dahulu, kemudian berada pada puncak "rindu yang mendalam" sehingga keluarlah ungkapan-ungkapan *ittiḥād* (penyatuan) dengan Tuhan disertai dengan ketersingkapan hijab. *Kedua,* berupa kata-kata atau "gumaman" yang meskipun sulit dipahami, tetapi tampak indah dan mengagumkan bagi orang yang mendengarkan, akan tetapi tidak memberikan manfaat sama sekali, selain daripada rasa indah tadi. Penutur dari kata-kata atau gumaman itupun sebenarnya juga tidak memahami apa yang dituturkannya. Sebab, sang penutur sedang mengalami gangguan pada akal atau memiliki khayalan yang tampak kacau.[45] Dari kedua bentuk *syaṭaḥāt* yang dikemukakan al-Ghazālī di atas, hanya *syaṭaḥāt* bentuk pertama yang tampaknya bisa dikategorikan ke dalam ungkapan-ungkapan kaum sufi yang ada dalam uraian ini.

Penyusun kitab *al-Lumma',* yaitu al-Ṭūsī menjelaskan tentang *syaṭaḥāt* di kalangan para sufi, menurutnya lafaz *syaṭaḥāt* bisa

---

[43]Laleh Bakhtiar, *Sufi Expression of The Mystic Quest* (London: Thames and Hudson, 1976).

[44]'Abd al-Raḥman Badawī, *Syaṭaḥāt al-Ṣūfiyah* (Kuwait: Wakalat al-Mathbu'at, t.t), 10.

[45]Abu Hamid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Mushtafa Bab al-Halabi, 1334 H), 350.

juga diambil dari kata *ḥarakah* yang berarti gerakan atau guncangan, maksudnya yaitu guncangan-guncangan batin yang biasa dialami para sufi, apabila guncangan itu menguat maka perasaan batin sufi akan meluap, sehingga mereka mengucapkan kata-kata yang mengejutkan orang-orang yang mendengarkannya.[46]

Dari segi historis ternyata *syaṭaḥāt* telah ada sejak awal Islam. Menurut catatan sejarah para sahabat, suatu ketika di pagi hari, Umar bin al-Khattab r.a. berpapasan dengan Hudzaifah bin al-Yaman r.a. dan menyapanya, "Bagaimana pagimu, wahai putra al-Yaman?". Hudzaifah menjawab, "Pagiku kulalui, demi Allah dengan membenci kebenaran (haq), mencintai fitnah, bersaksi terhadap sesuatu yang belum pernah aku lihat, menghafalkan yang tidak diciptakan (makhluq), shalat tanpa wudhu", dan aku memiliki apa yang tidak dimiliki Allah." Tentu saja Umar terkejut dan marah besar mendengar jawaban Hudzaifah, kemudian berpaling sambil berkeinginan dalam hati nantinya akan menegur Hudzaifah dengan keras.[47]

Setelah itu Umar berpapasan dengan Ali bin Abi Thalib r.a. Ali melihat raut kemarahan pada wajah Umar lantas bertanya, "Apa yang telah membuatmu marah wahai Umar?" Umar kemudian menjawab, "Aku tadi bertemu Hudzaifah dan bertanya kepadanya "Bagaimana pagimu?", dia lalu menjawab, "Aku membenci kebenaran (*Haq*), aku mencintai fitnah, aku bersaksi terhadap sesuatu yang belum pernah aku lihat, menghafalkan yang tidak diciptakan (makhluq), shalat tanpa wudhu dan aku memiliki apa yang tidak dimiliki Allah."

Mendengar cerita Umar tersebut kemudian Ali berkata: "Dia benar wahai Umar, Hudzaifah tidak menyukai kematian karena itu adalah kebenaran (haq), dia juga mencintai harta, anak-anak karena keduanya adalah fitnah. Sesuai dengan firman Allah (*Q.S.: at-Thaghabun (64): 15*), dia bersaksi kepada Allah tentang kematian, pembangkitan, hari kiamat, surga, neraka, dan sirat padahal dia belum pernah sekalipun melihatnya, dia juga menghafalkan Al-Qur'an karena Al-Qur'an tidak diciptakan

[46]Al-Ṭūsi, *al-Lumma'*, 321.

[47]Hudzaifah bin al-Yaman r.a. sahabat yang bergelar sahib al-sirri Rasulillah atau sahabat yang diberi tahu Rasul beberapa rahasia, seperti mengenai siapa saja para munafik yang hidup saat itu.

(makhluq), dia bershalawat (shalat) kepada Rasulullah saw. tanpa wudhu karena itu hal yang dibolehkan dan dia juga memiliki istri dan anak karena Allah tidak mungkin memiliki istri dan anak."

Mendengar penjelasan Ali, Umar lantas berkata, "Hampir saja putra al-Khattab ini celaka kalau tidak ada Ali bin Abi Thalib."

Kemudian, ungkapan *syaṭaḥāt* kembali dikenal pada abad kedua Hijriah sejak masa Ibrahim bin Adham (w. 174 H/790 M) dan Rabiah al-Adawiyah (w. 180 H/796 M). Suatu ketika Rabiah berkata ketika melakukan ibadah haji:

هذا الصم المعبود في الأرض! و إنه ما ولجه الله ولا خلا منه

> "Ini adalah benda bisu yang disembah di bumi! Padahal sesungguhnya Allah tidak pernah memasukinya dan tidak pula keluar darinya."

Ungkapan tersebut bukan bermaksud merendahkan Kabah melainkan meluruskan bahwa yang sesungguhnya disembah adalah Allah yang tidak mungkin menempati suatu tempat karena itu mustahil bagi-Nya. Contoh lainnya, ungkapan Rabiah terhadap firman Allah: "*Sesungguhnya penghuni syurga pada hari itu bersenang-senang dalam kesibukan (mereka)*" (Q.S. Yasin (36): 55), katanya: "*Para ahli Surga adalah orang-orang yang miskin! Mereka disibukkan oleh istri-istri mereka!.*"

Kemudian pada abad ketiga Hijriyah tokoh sufi Abū Yazīd al-Busṭamī (w. 261 H/875 M) dianggap sebagai pelopor yang sering mengeluarkan ungkapan-ungkapan sufistik dalam bentuk *syaṭaḥāt*. Setelah itu ada Abū Manṣūr al-Ḥallāj (w. 309 H/922 M) yang sangat terang-benderang mengekspresikan pengalaman sufistiknya dalam ungkapan-ungkapan *syaṭaḥāt* hingga kehidupan berakhir dengan eksekusi mati tahun 309 H/922 M.[48]

Pasca eksekusi al-Ḥallāj, para ulama lebih memilih untuk menyembunyikan ekspresi daripada puncak pengalaman sufistik mereka dalam dalam bentuk *syaṭaḥāt* ini. Mereka lebih suka untuk tidak mengungkapkanya di hadapan orang lain. Sehingga sejak saat

[48] *Ibid*, h.24.

itu, ungkapan-ungkapan *syaṭaḥāt* akhirnya mulai jarang terdengar dari kalangan para sufi. Seperti yang dialami oleh Abū Bakr al-Syiblī (w. 334 H/945 M). Al-Syiblī adalah salah seorang sufi yang semasa dengan al-Ḥallāj dan menjadi saksi sejarah eksekusi mati al-Ḥallāj, dia lebih memilih diam daripada mengungkapkan *syaṭaḥāt* seperti yang dilakukan al-Ḥallāj.

Al-Syiblī diriwayatkan pernah mengatakan, suatu kesaksian tentang hal di atas, dia mengatakan:

أنا و الحلاج في شيئ واحد. فخلصني جنوني و أهلكه عقله

> *"Aku dan al-Ḥallāj ada dalam satu dunia. Namun, kegilaanku menyelamatkanku, sedangkan al-Hallaj dibunuh oleh akalnya sendiri."*

Ungkapan tersebut seolah-olah ingin mengatakan bahwa keduanya, al-Ḥallāj dan al-Syiblī, berada dalam kondisi yang sama-sama bertasawuf dan memiliki ungkapan-ungkapan dalam bentuk *syaṭaḥāt.* Akan tetapi puncak sufistik al-Syiblī, yang dipahami dari kata "kegilaanku", tidak dengan cara mengungkapkan ungkapan-ungkapan *syaṭaḥāt.* Hal itulah yang dapat menyelamatkannya dari eksekusi seperti dialami al-Ḥallāj. Ini pula yang diperjelas lagi melalui al-Syibli bahwā:

كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحدا. إلا أنه أظهر و كتمت

> *"Sesungguhnya aku dan al-Ḥusain Ibn Manṣūr berada dalam satu hal. Namun pada akhirnya dia mengungkap-kannya, sedangkan aku menutupinya".*

Al-Sarrāj, penyusun kitab *al-Lumma'*, telah menuliskan bab khusus tentang *syaṭaḥāt* dan penafsiran-penafsiran atasnya. Al-Sarrāj menuliskannya dalam bagian yang diberi judul *Kitāb Tafsīr al-Syaṭaḥiyāt wa al-Kalimāt allatī Ẓāhiruhā Mustasyni' wa Bāṭinuhā Ṣaḥīḥ Mustaqim.*[49] Penafsiran-penafsiran itu dituliskan sebagai bentuk pembelaan terhadap *syaṭaḥāt* para

---

[49]Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Lumma'* (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīsiyah, 1960), h. 644.

kaum sufi. Sebab, tidak sedikit para sufi yang dituduh sesat gegara *syaṭaḥāt* yang mereka ucapkan. Demikian juga al-Gazālī memberikan komentarnya terhadap *syaṭaḥāt* para sufi dalam kitabnya, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.*

Terkait dengan ungkapan-ungkapan *syaṭaḥāt* dari para sufi, misalnya dapat dilihat dalam riwayat tentang Abū Yazīd:

(ذكر عن أبي يزيد أنه قال: رفعني (أي الله) مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد ! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك . وألبسني أنانيتك . وارفعني إلي أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك – فتكون أنت ذاك , ولا أكون أنا هناك)

Disebutkan dari Abū Yazīd. bahwa dia berkata: Suatu saat Allah mengangkatku kepada hadirat-Nya dan berkata kepadaku: "Wahai Abu Yazid! Sesungguhnya hamba-hambaku ingin sekali melihatmu!". Aku lalu berkata: Hiasilah aku dengan keesaan-Mu, pakaikan aku dengan sifat kedirian-Mu dan angkatlah aku menuju ketunggalan-Mu sampai ketika hamba-Mu melihatku, mereka lalu berkata: Kami melihatmu! (Abu Yazid) – Saat itulah Engkau di situ, dan aku tidak disitu.

Dalam ungkapannya yang lain, Abū Yazīd berkata:

طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك

Ketaatan-Mu padaku, wahai Tuhan. Lebih besar daripada ketaatanku pada-Mu!.

Ungkapan *syaṭaḥāt* ini bisa diartikan, bahwa kasih-sayang Allah begitu luas dan berlimpah kepada umat manusia, meskipun ada di antara mereka yang banyak melakukan maksiat kepada Allah serta mengingkarinya.

Al-Ḥallāj, dalam ungkapan *syaṭaḥāt*-nya yang sangat terkenal, mengatakan: أنا الحق! *"Aku adalah Allah".* Ungkapan ini, ada yang memaknai bahwa yang dimaksudkan oleh al-Ḥallāj أنا آية الحق

adalah, bahwa: "*Akulah tanda-tanda kebesaran dari-Nya yang benar.*" "Akulah" di sini diartikan dalam posisi sebagai makhluk yang bernama manusia. Jadi, manusia merupakan tanda-tanda dari kebesaran Allah itu sendiri.[50]

Al-Ḥallāj juga mengungkapkan: ما في الجبة غير الله "*Tiada sesuatu di dalam jubah ini, selain Allah*". *Syaṭaḥāt* ini diartikan bahwa "Apa yang di dalam jubah bukanlah Allah, atau sesuatu".[51]

Seperti yang pernah disinggung di atas, al-Syiblī di masa sebelum eskesusi mati al-Ḥallāj, juga dikenal melontaran ungkapan-ungkapan dalam bentuk *syaṭaḥāt.* Di antara ungkapan-nya, pada saat menerima Abū 'Abdillāh bin Jaban dan seorang sahabatnya, ia berkata: "*Pergilah! Niscaya aku bersama kalian di manapun kalian berada. Kalian berada dalam lindunganku dan pengawasanku!.*"Ungkapan *syaṭaḥāt* al-Syiblī ini dipahami tentu bukanlah dalam konteks sedang membicarakan tentang dirinya sendiri, tetapi dia sedang mengulang-ulang apa yang didengarnya dari bisikan Tuhan. Al-Syibli juga berkata:

أنا أقول و أنا أسمع. فهل في الدارين غيري!

> "*Akulah yang berkata dan akulah yang mendengar. Apa-kah ada di dua tempat ini selain aku!?*".

Akan tetapi pasca eksekusi al-Hallaj, al-Syiblī lebih memilih sikap untuk tidak mengungkap *syaṭaḥāt*-nya di muka umum, begitu juga para sufi lainnya berusaha mengelakkan diri untuk secara terbuka mengungkapkan *syaṭaḥāt* yang lahir dari "dirinya."

Demikian penjelasan seluk beluk adanya *syaṭaḥāt* ini, sebagaimana terlihat hubungannya dengan konsep-konsep ke-tuhanan yang ada di kalangan para sufi.

Wallahu a'lam. [ ]

---

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid*, h.126.

BAB III
RIWAYAT SOSIAL DAN INTELEKTUAL IBN ‘AṬĀ’ILLĀH AL-SAKANDARĪ

A. Riwayat Hidup Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandari

Berikut disajikan ketiga latar sejarah yang saling mempengaruhi antara Ibn ‘Aṭā’illāh dan zamannya tersebut.

B. Setting Sejarah Sosial dan Politik

Untuk memahami latar sejarah di mana Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī lahir, tumbuh, berkembang dan berpengaruh di tengah-tengah masyarakat, maka rekonstruksi sejarah penting dilakukan mengingat bahwa kemunculan suatu pemikiran sedikit ataupun banyak selalu dipengaruhi oleh kondisi zamannya. Maksudnya bahwa untuk memahami suatu pemikiran tentu tidak bisa dipisahkan dari kondisi zaman tokoh tersebut.

Adapun latar sejarah kehidupan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandari berada pada zaman kekuasaan Dinasti Mamlūk. Dinasti ini awalnya dimulai dari pemimpin Mongol, Jenghis Khān yang membangun sebuah kekaisaran dunia di Timur Jauh (Asia Tengah) dan memulai ekspansi perluasan wilayahnya. Kaisar Jengis Khān mampu mengendalikan dan mendisiplinkan kelompok suku-suku nomadnya dan menjadikan mereka sebagai mesin perang dengan kekuatan menghancurkan yang tidak pernah ada di dunia sebelumnya. Pada waktu itu Penguasa di manapun yang tidak segera menyerahkan diri kepada Mongol bisa dipastikan akan menyaksikan kota-kota mereka hancur dan penduduk mereka dihabisi. Termasuk benturan dengan kerajaan Islam pun tidak dapat dielakkan.

Pada catatan sejarahkurun waktu tahun 1220-1231 M bangsa Mongol telah melakukan serangkaian penyerangan-penyerangan yang menakutkan dunia. Kota-kota Muslim terbesar pun dihancurkan seperti Bukhara yang hanya meninggalkan reruntuhan bangunan dan Baghdad juga jatuh setelah mengalami pertempuran yang begitu hebat dan hampir meruntuhkan kekhalifahan dunia Islam.

Meskipun pada saat itu Dinasti Seljuk Rum yang baru telah menyerahkan dirinya kepada bangsa Mongolia, namun pembangunan kembali Dinasti tersebut tidak sepenuhnya bisa pulih dengan cepat. Adapun penguasa Muslim yang pertama mampu menghentikan gerakan Mongolia adalah klan Baibar dengan kesultanan Mesir yang diperintah oleh kelompok budak Turki yang disebut dengan Dinasti Mamlūk.

Kaum Mamlūk (budak) awalnya mendominasi pasukan tentara Kesultanan Ayyūbiyah yang didirikan oleh Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī pada tahun 1250 M di mana sebelumnya para pemimpin Mamlūk memimpin sebuah serangan yang sukses terhadap Kesultanan Ayyūbiyyah dan mendirikan Dinasti mereka sendiri di Timur Dekat dengan sebutan Dinasti Mamlūk.[1]

Lalu pada tahun 1260 M Dinasti Mamlūk berhasil mengalahkan tentara Mongol di Ain Jalut, Palestina Utara, setelah serangkaian serangan mendadaknya ke India yang dihadapi oleh kesultanan baru di kota Delhi. Kekuatan dan kesuksesan Dinasti Mamlūk di berbagai belahan dunia ini menyebabkan Mesir dapat terhindar dari kehancuran bangsa Mongol sehingga hubungan dan perkembangan kebudayaan serta peradaban Islam masa klasik dengan masa itu dapat disaksikan, diapresiasi dan dipertahankan Mesir.[2]

Sejak Sultan Mālik al-Ẓāhir (658-676 H/1260-1277 M) yang sezaman dengan guru Ibn 'Aṭā'illāh, Syaikh Abūal-'Abbās al-Mursī, Dinasti Mamlūk mencapai puncak kekuasaan dan kejayaannya di Mesir maupun Suriah. Bahkan mazhab fikih *Sunnī:* Ḥanafī, Mālikī, Ḥambalī, dan Syāfi'ī pada saat itu memperoleh dominasi karena diakui Dinasti Mamlūk serta mampu menekan perkembangan mazab fikih lainnya seperti Ẓāhiriyah, Syī'ah dan lainnya.

Mesir semakin jaya kemudian setelah penguasa memindahkan kekhalifahannya di Baghdad ke kota Kairo, Mesir, pada tahun 659 H/1261 M dan akibatnya seluruh kota-kota Mesir

---

[1]Karen Amstrong, *A Short History of Myth* (Edinburgh, New York: Canongate, 2005), 115.

[2]Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafinda Persada, 1999), 124-125.

menjadi pusat-pusat peradaban Islam terkemuka. Dinasti Mamlūk juga menghancurkan seluruh kekuatan kaum Syī‘ah Ismā‘īliyah yang terkenal sebagai suku Assassin di Timur Dekat dan menguasai kembali beberapa wilayah di Levant dari kekuasaan Kristen. Di samping juga menyatukan kekuasaannya di Mesir dan Suriah, Dinasti Mamlūk telah meletakkan pondasi penting kemajuan peradabannya yang luar biasa di bidang seni dan arsitektur yang sangat berpengaruh kuat di kedua wilayah ini.

Dunia Islam pada masa tersebut menjadikan Dinasti Mamlūk sebagai patron pengembangan ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu keislaman di al-Azhar, Kairo, dan tidak ketinggalan juga bagi perkembangan ilmu tasawuf maupun tarekat. Situasi atmosfer sosial dan politik baru inilah yang memberi banyak pengaruh wawasan keilmuan kepada Ibn ‘Aṭā’illāh sendiri sebagai pengikut fikih *Sunnī* Maliki dan tarekat Syāżiliyah dalam menjalani kehidupannya sejak kecil hingga meninggal dunia.[3]

Sedangkan Alexandria atau Iskandariyah saat itu merupakan kota kedua terpenting setelah Kairo, yakni sebuah kota pelabuhan yang terletak di Mediterania dan merupakan pintu gerbang masuk Mesir. Kota Iskandariyah merupakan sebuah benteng besar dengan dinding yang tinggi berlapis dua di sekelilingnya dan memiliki menara pengintai raksasa menjulang tinggi yang memisahkan dinding benteng.

Pada zaman Dinasti Mamlūk, menara ini dijadikan sebagai tempat bui atau penjara bagi orang-orang yang dianggap membahayakan kerajaan, termasuk bagi Ibn Taimiyah yang dipenjarakan sebentar di salah satu bilik menara, meskipun dengan perlakuan yang relatif baik dan nyaman. Nuansa kota ini begitu menyejarah untuk peninggalan kegagahan angkatan perang Dinasti Mamlūk, di samping juga kota tempat tinggal Ibn ‘Aṭā’illāh ini sebagai kota perdagangan di mana hampir semua pengusaha dari berbagai latar belakang tinggal di sana, termasuk pengusaha Kristen dan konsulat atau perwakilan dari berbagai

---

[3]Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terjemah Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 44.

negara tinggal di Iskandariyah, sehingga aktivitas ekonomi dengan jumlah besar senantiasa berlangsung di sana.[4]

Pada masa ini juga telah terjadi pengintegrasian institusi-institusi Sufi ke dalam susunan masyarakat Islam. Para penguasa Islam yang lebih awal, khususnya para penguasa Saljuk, tidak hanya mendirikan *madrasah-madrasah* bagi studi hukum, tapi juga membangun *khanqah* (pondokan/padepokan) untuk para guru dan murid-muridnya. Para penguasa berikutnya, seperti para penguasa dari dinasti Ayyūbiah dan Mamlūk, juga mengikuti jejak para pendahulunya, tidak ragu-ragu dalam memperkokoh dasar-dasar Islam *Sunnī*. Sebagai konsekuensinya, model protokoler istana diterapkan terhadap guru-guru Sufi yang diklaim negara sebagai juru bicara tarekat.

Para guru punya gelar-gelar khusus yang sebutannya digunakan dalam acara seremonial istana atau dalam sebutan di surat. Para sultan dan staf-stafnya mengunjungi para guru secara rutin untuk minta nasihat dan konsultasi; dan negara memberi gaji tetap kepada para guru dan murid-muridnya, dan memberi tempat tinggal di *khanqah-khanqah.* Bahkan dalam *Ṣubḥ al-A'sya* karya al-Qalqasyandī (821 H./1418 M.), sebagaimana dikutip Danner, disebutkan bahwa ada banyak bukti mengenai institusi-institusi Sufi yang telah dibakukan dengan protokol Mamlūk.

Sebagai contoh, terdapat pakaian-pakaian empat kelompok tokoh di kerajaan, yaitu pemimpin-pemimpin militer, tokoh-tokoh agama, guru-guru Sufisme, dan menteri-menteri negara. Juga terdapat jenis surat tertentu yang ditujukan kepada syeikh, dengan predikat-predikat kehormatan yang sesuai, yang dapat dituliskan pada *syeikh* (guru sufi) dari sebuah *khanqah* (padepokan). Di antara *khanqah* tersebut, ada yang memiliki 100 ruang untuk para *fuqarā'* (murid sufi), sebuah mushala, ruang tamu (pendopo), kamar mandi, dapur. Serta ada juga dilengkapi berbagai fasilitas untuk 400 *fuqarā'* dan sebuah benteng yang dapat menampung 100 pasukan.[5]

---

[4]Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis*, 46.
[5]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 6.

C. Setting Pemahaman Sufistik

Ibn 'Aṭā'illāh hidup di era hangat dan berkembangnya latar sejarah doktrin *Wahdaḥ al-Wujūd* yang diajarkan Ibn 'Arabī, seorang guru sufi dari Andalusia yang mempunyai gelar *Syaikh al-Akbar* (Guru Besar) dalam bidang Sufisme. Doktrin *Waḥdah al-Wujūd* (*Oneness of Being* atau Kesatuan Wujud) yang dinyatakan dalam karya-karya Ibn 'Arabī, khususnya dalam karya *al-Futūḥāt al-Makkiyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam* yang menyajikan sebuah sintesis magistral doktrin-doktrin esoterik sufi, yang sebelumnya hanya disajikan secara tidak langsung atau sepintas oleh para guru Sufi.

Wujud upaya Ibn 'Arabī tersebut dalam skala luas, tampaknya tidak banyak perbaikan terhadap para pendahulunya sebagai suatu respon terhadap kelemahan-kelemahan persepsi intuitif komunitas Islam. Fenomena Ibn 'Arabī ini sangat besar pengaruhnya bagi Ibn 'Aṭā'illāh. Telah dinyatakan sebelumnya, bahwa pada masa Dinasti Mamlūk terjadi pembedaan nyata dalam bidang keilmuan, antara guru sufi dan guru fikih (hukum Islam). Sehingga pada saat itu, Ibn 'Aṭā'illāh harus membela guru Andalusia, Ibn 'Arabī, dari kritikan yang diarahkan kepadanya oleh para ahli hukum Hambali dan Ibn Taimiyah (w. 728 H./1328 M.).[6]

Fenomena penting kedua di abad itu adalah munculnya tarekat-tarekat Sufi secara eksplosif di dunia Islam, seperti tarekat Maulawiyah, Aḥmadiyah, Crisytiyah, Kubrawiyah dan Syāżiliyah. Tarekat yang terakhir ini dianut oleh Ibn 'Aṭā'illāh ketika masuk pada jalan sufi. Dalam sejarah Islam, ini terlihat unik karena sebelumnya sudah pernah ada kelompok (*ṭawā'if)* sufisme, seperti Salimiah di abad ke-3 H./ 12 M, yang kemudian terasimilasikan kelompok- kelompok sufi berikutnya. Pada abad ke-6 H./ke-12 M., ada satu atau dua kelompok sufi, seperti tarekat Qādiriyah dari 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H./1166 M.) yang berpengaruh pada saat itu.

Namun semua itu tidak dapat dibandingkan dengan ledakan kemunculan kembali sufisme di abad ke-7 H./ke-13 M. Kemunculan sufisme di abad ini sekaligus menjadi tonggak awal sejarah perkembangan tradisi Islam belakangan. Dalam perkembangan berikutnya, sebagian kelompok tarekat sufi ini mengalami perkembangan pasang-surut hingga sekarang dengan cabang-cabang

---

[6]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 3.

perkumpulan (kelompok) di sana-sini. Kembali kepada Ibn 'Arabī, dalam beberapa hal, ia telah menyajikan aspek "teoritis" Sufisme, sementara kelompok-kelompok tarekat di atas menyajikan aspek realisasional, dan keduanya meninggalkan jejak dalam Islam hingga sekarang. Tarekat Syāżiliyah, yang segera menyebar ke seluruh dunia Islam, akhirnya menjadi salah satu kelompok tarekat dominan dan guru-guru *(masyayikh)*-nya termasuk di antara yang paling besar. Ibn 'Aṭa'illāh merupakan salah satu dari guru-guru awal yang terkenal dari kelompok tarekat Syāżiliyah.[7]

Gerakan-gerakan yang terjadi pada sufisme, salah satunya berlangsung tidak lama berselang dengan kelahiran Ibn 'Aṭā'illāh, sehingga gerakan sufisme ini sangat berpengaruh terhadap masa depan spiritual Ibn 'Aṭā'illāh. Syeikh Abū Ḥasan al-Syāżilī (w. 656 H/ I258 M.) mendirikan *zāwiyah* pertamanya di Tunis pada tahun 625 H./1227 M dan kemudian setelah berhasil beralih ke arah timur. Alexandria akhirnya menjadi pusat tarekat Syāżiliyah di tahun 642 H./1244 M., mungkin hanya sekitar enam tahun dari tanggal kelahiran Ibn 'Aṭā'illāh. Menara-menara besar dan menjulang tinggi yang telah terbangun di Alexandria menjadi tempat untuk keduanya menjalankan tugas sebagai guru dan mencapai kesuksesan yang luar biasa di Alexandria dan bahkan di Kairo, juga di tengah-tengah keluarga kerajaan.[8]

Tarekat yang dianut oleh Ibn 'Aṭā'illāh tergolong sebagai tarekat yang mempunyai ciri khas sebagaimana ajaran Nabi saw. dan para sahabat beliau secara murni, karena para tokohnya tidak menggunakan baju yang berbeda dalam memahami dan mengaplikasikan ajaran Nabi saw. serta apa yang disampaikan para sahabat, yang lepas dari pengaruh-pengaruh sekeliling mereka. Mereka juga tidak menanggalkan profesi-profesinya di masyarakat. Dengan kata lain, Syaikh Abū Ḥasan mengajarkan mereka untuk mengintegrasikan keseharian mereka dalam tarekat secara intens dan cermat. Syaikh Abū Ḥasan bahkan tidak suka mengabsahkan calon murid jika tidak punya profesi. Para pemimpin negara kadang-kadang salah mengerti terhadap Syaikh dan para

---

[7]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 4.
[8]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 11.

penganut sufi lainnya, karena tidak memahami sifat dan pembawaan khas mereka.[9]

Ada kemungkinan bahwa Syaikh Abū al-Ḥasan al-Syāżilī pernah berhubungan dengan Ibn‘Arabī saat melakukan sejumlah perjalanan di Timur Dekat. Ibn‘Arabī berkunjung ke Kairo untuk menemui orang suci Syāżiliyah, sehingga dapat diketahui bahwa dua mazhab pemikiran tasawuf ini – ekstrem dan moderat – pernah mengalami perjumpaan singkat dalam masa awal. Tindakan para Syaikh Syāżiliyah membela ajaran Ibn ‘Arabī dari serangan para ulama mazhab Hambali maupun mazhab fikih lainnya merupakan hal yang sama sekali tidak mengherankan, karena *waḥdah al-wujūd* Ibn‘Arabī, dalam analisis akhir adalah identik dengan ajaran tauhid (keesaan Tuhan) Syāżiliyah.[10]

Pendapat Danner di atas berseberangan Taftazani yang menyatakan bahwa tokoh-tokoh Tarekat Syāżiliah – termasuk Ibn ‘Aṭā’illāh – tidak seiring dengan aliran kesatuan wujud Ibn‘Arabī. Tidak seorang pun di antara tokoh Syāżiliyah menyatakan menganut aliran Ibn‘Arabī. Sebaliknya, tasawuf mereka justru lebih dekat dengan tasawuf al-Ghazālī yang berlandaskan Al-Qur’an dan al-Sunnah.[11]

Menurut peneliti, pro-kontra menggenai paham *waḥdah al-wujūd* dalam Syāżiliyah tidak perlu dipertentangkan, karena ini hanya permasalahan tanggapan kedua tokoh di atas, Danner dan Taftazani. Disatu sisi, Danner menggunakan analisis yang terlampau jauh – dari doktrin yang dinyatakan tokoh Syāżiliyah dalam melakukan analisis paham tauhid Syāżiliyah, sehingga sampai pada kesimpulan akhir bahwa tauhid Syāżiliyah juga identik dengan *waḥdah al-wujūd* Ibn‘Arabī. Sedangkan Taftazani tidak mau terlalu jauh dalam melakukan refleksi atas ajaran-ajaran tauhid Syāżiliyah, cukup hanya mengkaji apa yang nampak dan terkandung dalam doktrin tarekat tersebut, sehingga kesimpulan yang didapat masih sekitar *doktin tauhid* dan belum masuk wilayah *wahḍah al-wujūd*.

---

[9]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, 12.

[10]Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis*, 50.

[11]Al-Taftazānī, *Ibnu ‘Aṭā’illāh al-Sakandārī*, 30.

Dua fenomena tersebut di atas, Ibn al-'Arabī dan munculnya kelompok tarekat Sufi, menegaskan kembali makrifat Islam. Penegasan ini adalah tidak lebih dari sebuah kebangkitan kembali Islam. Penegasan ini terjadi di dunia Islam bersamaan dengan dunia Kristen, di Barat yang menanggalkan nilai spiritualnya pada ajaran Aristotelianisme, sebagaimana yang dapat diketahui dari para penganut skolastik. Sedangkan di abad ke-7 H./ke-13 M., sufisme meletakkan pijakan dasar untuk masa depan perkembangan Islam. Sementara Kristen dengan ajaran Aristotelianismenya berkembang menuju pada rasionalisme dan disintegrasi ajaran Kristen. Karenanya kebangkitan kembali Islam dengan dasar-dasar makrifatnya pada waktu itu adalah sangat penting.[12]

Fenomena tersebut telah lama mengkristal sebelum abad ke-7H./ke-13 M., sehingga berdampak pada terjadinya, meminjam bahasa Danner "lilitan kedua sufisme". Ibn 'Aṭā'illāh pun terkena pengaruh situasi ini; di samping mempelajari dan menguasai karya-karya Ibn'Arabī, juga seorang guru tarekat Syāżiliyah. Ibn 'Aṭā'illāh bergerak dalam kerangka institusional tradisi Islam dan ini membuat tugas sebagai seorang guru tarekat sufi cukup berhasil. Sebagai salah satu dari guru-guru *(syaikh)* yang berhasil mendorong terjadinya pencerahan yang punya banyak dukungan sumber dan referensi tradisi Islam yang terlembagakan.[13]

D. Karya-Karya Ibn 'Aṭā'ilāh al-Sakandarī

Sebagai seorang sufi besar, Ibn 'Aṭā'illāh tidak banyak meninggalkan karangan tulisan pada bidang ilmu tasawuf. Meskipun ia bukanlah seorang penulis yang produktif, tetapi beberapa tulisan dalam karya-karyanya tentang sufisme telah berlaku selama beberapa abad. Ia merupakan guru pertama dari para guru tarekat Syāżiliyah yang menggunakan tulisan. Perlu diketahui bahwa guru-guru Syāżilī lain yang sezaman maupun sesudah masa Ibn 'Aṭā'illāh tidak meninggalkan karya tulis – terkecuali berupa *syarḥ* (komentar) atas karya-karya gurunya – sebagaimana yang Ibn 'Aṭā'illāh lakukan pada Sufisme. Menurut

[12]Danner, *Ibnu 'Atha'illah*, 5.
[13]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 7.

Danner, tujuan Ibn ‘Aṭā’illāh menulis ajaran-ajaran Syāżilī adalah mungkin untuk menyebarkan ajaran tarekatnya dan mengklarifikasikan ajaran-ajaran Syāżiliyah. Mungkin juga karena faktor *suluk* (latihan spiritual untuk merambah jalan Tuhan), atau karena bakat yang dianugerahkan kepadanya, sehingga ia berhasil menyebarkan ajaran tarekat Syāżiliyah.[14]

Namun berdasarkan pembacaan peneliti, tujuan pasti Ibn ‘Aṭā’illāh menuliskan ajaran-ajaran tasawuf tarekatnya adalah untuk menghimpun dan melestarikan ajaran gurunya, hal ini terlihat dari perkataan Ibn ‘Aṭā’illāh berikut ini:

> Pandangan dan ajaran syekh al-Imam Abu Hasan al-Syadzili kebanyakan dinukil dari muridnya, karena ia sendiri tidak menulis buku. Suatu ketika aku mendengar seseorang bertanya, “wahai Syekh mengapa engkau tidak menulis buku-buku yang memberi kami tuntunan kepada Allah swt.?”
> Ia menjawab: “bukuku adalah murid-muridku.”
> Sama halnya syekh Abu Abbas al-Mursi ra. tidak menulis satu pun buku menggenai tasawuf. penyebabnya adalah ilmu mereka adalah ilmu hakikat yang tidak bisa dijangkau oleh akal makhluk.
> Aku mendengar syekh Abu Abbas al-Mursi ra. berkata, “semua yang disampaikan oleh ahli hakikat adalah seperti cucuran air mata dari samudra hakikat.”
> Sepengetahuanku tidak ada murid Abu Abbas al-Mursi yang berusaha menghimpun ucapannya, menjelaskan keutamaannya dan mengungkapkan rahasia ilmu dan keistimewaannya. Inilah yang mendorongku menulis kitab ini setelah beristikharah kepada Allah swt. Dan memohon pertolongan-Nya. Dialah sebaik-baik penolong. Aku juga memohon kepada-Nya untuk menuntunku ke jalan yang terang.[15]

Ibn ‘Aṭā’illāh, sebagai tokoh tarekat Syāżiliyah, dipercaya untuk menjelaskan secara rinci ajaran tarekat tersebut. Karya-karya utamanya, secara konstan dipublikasikan dan dicetak

---

[14]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, 24-25.
[15]Atha’illah, *Latha’iif al-Minan*, 52, 53.

ulang hingga sekarang ini dan secara tidak langsung menunjuk-kan otoritas Ibn ‘Aṭā’illāh dalam sufisme. Berikut ini adalah karya-karya Ibn ‘Aṭā’illāh:

Meskipun syarah Ibn‘Abbād al-Rundī paling luas tersebar – yang digunakan oleh peneliti – syarah lainnya yang ditulis oleh Aḥmad Zarrūq patut mendapat perhatian khusus. Aḥmad Zarrūq menulis sekitar 30 syarah *al-Ḥikam,* yang menjadi sebuah catatan ringkas. Zarrūq pun mengatakan bahwa *al-Ḥikam* dan karya-karya lain Ibn ‘Aṭā’illāh didapat dari seorang sejarawan dan tradisionalis, Syams al-Dīn al-Sakhāwī dengan *isnād* (sanad)nya benar.

Perlu diketahui, meskipun Ibn‘Abbad al-Rundī (w. 792 H./1390 M.) memang tampak menjadi salah seorang yang per-tama membubuhi catatan atau *syarḥ* pada *al-Ḥikam,* namun sebenarnya *syarḥ* yang paling awal adalah dari seorang ahli tata bahasa, yaitu Syams al-Dīn Muḥammad Ibn‘Abd al-Raḥman Ibn al-Ṣā’ig (w. 776 H./1375 M.) yang kemudian diketahui menjadi syarah *al-Ḥikam* pertama, yaitu: *Taśbīt Ma‘ali al-Himam bi Tabyīn Ma‘anī al-Ḥikam.* Juga penting untuk mengarisbawahi pernyataan Danner bahwa terdapat beberapa peribahasa (aforisme) yang dapat dipahami dengan mudah tanpa syarah atau ulasan, namun ada juga aforisme yang dipahami setelah mendapat “sentuhan” *al-Ḥikam* dan ada aforisme-aforisme (peribahasa) lainnya yang butuh syarah atau ulasan.[16]

Sehingga dalam penelitian ini, keberadaan pustaka sekunder yang berupa *syarḥ* menjadi sangat penting dan peneliti akan memakai *syarḥ* dari Ibn ‘Ajībah dan Ibn‘Abbād al-Rundī.

E. Pengaruh Ibn ‘Aṭā’ilāh al-Sakandarī

Untuk melihat pengaruhnya dimulai dari periode Ibn ‘Aṭāillāh mengembangkan ilmu tasawuf dan fikih. Pada fase ini Ibn ‘Aṭāillāh memfokuskan untuk mengembangkan dua ke-ilmuan yang dimilikinya yakni ilmu kalam, fikih dan ilmu tasawuf.[17] Ibn ‘Aṭāillāh menyalurkan ilmunya ke berbagai madrasah di Iskandariyah dan Kairo, namun semenjak gurunya

---

[16]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, 44-45.
[17]Al-Boutī, *Hikām al-Athaiyāh*, 11-12.

Syekh al-Mursī wafat beliau memutuskan untuk hijrah ke Kairo untuk mendakwahkan ilmunya sebagai guru di universitas al-Azhār dan ceramah di berbagai daerah sekitar Kairo, begitu juga setelah Ibn 'Aṭāillāh menjadi penerus mursyīd tarekat al-Syaziliyāh, aktivitas penyebaran ilmu tetap dilakukan meskipun telah menjadi mursyīd, karena tidak adanya rambu-rambu yang diberikan oleh Abu Hasān as-Syadzīlī bagi mursyīd tarekat as-Syadzīlī selanjutnya.

Sebagai tokoh Islam, integritas Ibn 'Aṭā'illāh tidak diragukan lagi, beliau adalah sufi kenamaan awal abad ke-8 H dan penulis kitab terkenal *al-Ḥikam*. Ibn 'Aṭā'illāh awalnya menggeluti fikih Maliki dan setelah menjadi murid Abū al-'Abbās al-Mursī (w. 686 H./1288 M.) ia berubah menjadi pengikut tarikat Syaziliyah dan setelah gurunya ini meninggal Ibn 'Aṭā'illāh menjadi *"grandsyaikh"* ke-3 di dalam tarikat tersebut.[18]

Bahkan upaya yang dilakukan Ibn 'Aṭāillāh telah berhasil menghasilkan beberapa orang ahli dalam bidang keilmuan Islam pada masanya, di antaranya:

a. Imam Taqiyyuddīn as-Syubki pengarang kitab *Thabaqāt as-Syafi'iyyah al-Kubro.*
b. Ahmad Ibn Idris al-Qarafī pengarang kitab *Anwar al-Buruq Fi Anwā' al-Furuq dan al-Yawākīt fi Ahkam al-Mawāqi.*
c. Dawud Ibn Umar Ibn Ibrahīm pengarang kitab *al-Lathīfah al-Mardiyah Fi Syarh Duā' as-Syadziliyyah* dan *Mukhtashar at-Talqīn.*
d. Syekh Dawud al-Bakhili beliau merupakan ahli hukum dan ahli sufi seperti gurunya dengan gebrakannya paham sufisme telah berkembang.

Sebagai pengayaan dapat diungkapkan di sini bahwa dari semua karya yang ditulis Ibn 'Aṭā'illāh, tentunya kitab *al-Ḥikam* merupakan karya yang paling dikagumi dan berpengaruh bagi para generasi Muslim kemudian. *Al-Ḥikam* saja sebenarnya cukup untuk menyebutkan karya monumentalnya, dan di samping itu ia juga menulis puluhan buku lainnya dalam berbagai disiplin ilmu.

[18]Izza Rohman Nahrowi, "Memandu Salik menuju Sang Khalik: Sekedar Pengantar", dalam Ibn 'Ata'illah, *al-Hikam: Untaian Hikmah Ibn 'Ata'illah*, terj. Fauzi Faisal Bahreisy, 7 (Jakarta: Zaman, 2012), 9.

Berbagai tanggapan para ahli mengungkapkan bahwa kitab *al-Ḥikam* bukan saja struktur kalimatnya yang sangat indah dan tidak mudah dimengerti, melainkan juga karena kedalaman makrifat yang dituturkan lewat-lewat kalimatnya yang singkat. Diakui pula bahwa *al-Ḥikam* menjadi kitab yang penuh rima dan kaya makna sehingga banyak ulama kenamaan yang menyusun syarahnya.[19]

Rujukan-rujukan pada *al-Ḥikam* sebagai sebuah "kitab" dalam karya-karya yang lain, atau kutipan-kutipan aforisme dalam karya-karya lain; telah memperlihatkan dan membuktikan pengaruh penulisnya.[20] Hal inipun mendapat pengakuan dari gurunya, bahkan, al-Mursī menyatakan rasa kekaguman pada ketika Ibn 'Aṭā'illāh memperkenalkan kitab *al-Ḥikam* kepadanya.[21]

Terjemahan *al-Ḥikam* saat ini telah dipublikasikan dalam bentuk manuskrip, bersama dengan *syarḥ*-nya (penjelasan). Oleh karena itu, sampai saat ini kitab *al-Ḥikam* tetap terjaga dengan baik karena arti pentingnya sebagai sebuah karya utama sufi yang tidak diragukan lagi. Teks yang dipublikasikan Syaikh Ibn'Ajībah (w. 1224 H./1809 M.) menyusun syarah, *Īqāẓ al-Himam* untuk dapat memahami kitab *al-Ḥikam.* Syarah ini mungkin merupakan salah satu dari syarah-syarah yang paling luas digunakan.[22]

Pengaruh berkembang luasnya kitab *al-Ḥikam* dapat dilihat dari banyaknya syarah-syarah yang ditulis ilmuan Muslim berikutnya dalam memahami isi *al-Ḥikam*, sebagaimana syarah terkenal antara lain sebagai berikut:

a. *Syarḥ al-Ḥikam* karya 'Abdullāh al-Syarqāwī.
b. *Syarḥ al-Ḥikam* karya 'Abd al-Majīd al-Syarnubī.
c. *Al-Futūḥāt al-Raḥmāniyyah* karya Aḥmad Zarrūq.
d. *Miftāḥ al-Faḍā'īl* karyaAḥmad Zarrūq.
e. *Syarḥ al-Ḥikam* karya Ibn'Abbād al-Rundī.
f. *Īqāẓ al-Himam* karya Ibn'Ajībah.

---

[19]Ibn 'Ata'illah, *al-Hikam*, 8.
[20]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 31.
[21]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 18.
[22]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 43.

Kitab *al-Hikām* buah tangan Ibn 'Aṭā'illāh adalah salah satu kitab tasawuf terkenal di Indonesia. Menurut Martin Van Bruinessen, Abd al-Ṣamād al-Palimbanī adalah orang Indonesia pertama yang mengkaji dan memperkenalkan kitab-kitab tasawuf berhaluan Syaẓiliyah ini ke Nusanatara, lalu disusul beberapa ulama lain. Hingga kini, sejumlah pesantren terutama di Jawa, Madura dan Sumatera aktif membacakan kitab *al-Hikām* terhadap para santri. Kitab ini tak hanya diajarkan di madrasah, melainkan juga di mesjid dan *mushallā* pondok pesantren secara *bandongan*. Di bulan Ramadan, para kiai atau para ustaẓ membacakan kitab *al-Hikām* di hadapan para santri secara maraton. Dapat diungkapkan di sini bahwa rasanya tak ada santri pondok pesantren yang tak pernah mendengar nama bahkan yang tak mengkaji kitab tasawuf ini. Kitab ini dijadikan sebagai standar etis untuk membenahi problem-problem moral di tengah masyarakat.[23]

Di Indonesia sendiri terdapat sejumlah karya terjemahan *al-Hikām* yang diterbitkan oleh beberapa penerbit bahkan hingga dicetak berulang-ulang. Ini menunjukkan bahwa antusiasme umat Islam Indonesia untuk mengkaji kitab ini sangat tinggi. Penulis menangkap ini sebagai fenomena positif, bahwa di tengah guncangan moral yang menimpa publik Indonesia, ada individu-individu yang bersemangat untuk meningkatkan moral privat. Mereka tak hanya berkehendak untuk menjalani ritual peribadatan secara rutin, melainkan juga bagaimana ibadah ritual itu berdampak secara sosial.

Dari aspek kontribusi dan pengaruhnya di dunia Islam, selain dapat dilihat dari ranah keilmuan yang menjadi perhatian umat hingga ke Nusantara melalui berbagai karyanya yang dikaji dan didalami di berbagai pesantren tradisional,[24] juga dapat

---

[23]Lihat Abdul Moqsith Ghazali, "Pemikiran Tasawuf Ibn Atha'illah al-Sakandari: Kajian Terhadap Kitab al-Hikam al-'Aththa'iyah," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi 32 (Jakarta: Lakpesdam NU, 2013), 144-155.

[24]Kitab *al-Hikam* selain dipelajari dalam bahasa aslinya bahasa Arab, juga diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa di dunia, termasuk bahasa Indonesia yang dicetak dalam berbagai bentuk yang menarik sehingga diminati kalangan awam.

dilihat dari perkembangan tarikat Syaziliyah yang di seluruh dunia termasuk di tanah air. Tarikat Syaziliyah ini tumbuh dari Maroko dan menyebar melalui sepanjang kawasan Afrika Utara ke berbagai pelosok dunia. Di Indonesia sendiri Habīb Luṭfī bin Yaḥya yang dikenal sebagai *Rāis 'Ām Idārah 'Āliyah* (Ketua Pengurus Besar) JATMAN (*Jam'iyyah Ahl at-Ṭariqah al-Mu'tabarah an-Naḥḍiyyah*) adalah *mursyīd* tarikat Syaziliyah.[25]

Kemudian banyak kisah menceritakan pengaruh Ibn 'Aṭāillāh, sebagaimana Ibnu Hajar berkata: "Ibn 'Aṭāillāh kalau berceramah di Azhar selalu dengan tema yang menenangkan hati dan memadukan perkatan-perkatan orang kebanyaan dengan riwayat-riwayat dari salāf al-Salīh, juga dengan berbagai macam ilmu. Maka tidak heran kalau pengikutnya berjubel dan beliau menjadi simbol kebaikan."

Hal senada diucapkan oleh Ibnu Tagri Baradi: "Ibn 'Aṭāillāh adalah orang yang saleh, berbicara di atas kursi Azhar, dan dihadiri oleh hadirin yang banyak sekali. Ceramahnya sangat mengena dalam hati. Dia mempunyai pengetahuan yang dalam akan perkataan ahli hakekat dan orang orang ahli tariqah."

Kemudian termasuk di tempat mengajar beliau di Madrasah al-Mansuriah di Hay al-Ṣaghah, Ibn 'Aṭāillāh mempunyai banyak anak didik yang menjadi para ahli fiqih dan tasawuf, dan lainnya. Selama 700-an tahun terakhir, ajaran Ibn 'Aṭāillāh telah berulang kali dipelajari, dikomentari, ditegaskan kembali dan telah menyebar ke titik di mana mereka tersedia di seluruh dunia yang telah diterjemahkan ke hampir setiap bahasa utama.

Jelaslah bahwa ketokohan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tidak dapat dipungkiri atas alasan apapun dan bahkan sulit untuk mengungkapkan keagungan "wali Allah" ini secara utuh dan sempurna dengan kata-kata pujian sebagai sosok yang begitu dihormati, dicintai dan diminati oleh berbagai kalangan, baik dari Islam maupun Barat.[26] [ ]

---

[25]https://jatman.or.id/inilah-silsilah-dan-baiat-thariqah-habib-luthfi-bin-yahya, akses tanggal 1 Maret 2021.

[26]M. Hisham Kabbani, *The Repudiation of "Salafi" Innovations* (New York: Kazi, 1996), 367-379.

BAB IV
KONSEP KETUHANAN IBN ‘AṬĀ’ILLĀH AL-SAKANDARĪ

A. Ontologi Konsep Ketuhanan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī

Istilah ontologi *(ontology)* yang dimaksudkan di sini lebih dimaknai kepada upaya untuk menelusuri sesuatu sebagaimana adanya *(al-bahṡ fī al-maujūd min ḥaiṡ huwa maujūd)*,[1] atau apakah hakikat sesuatu itu. Sehingga uraian yang akan dituliskan di sini bertujuan untuk menunjukkan bagaimana sebenarnya (hakikat) konstruksi konsep ketuhanan yang digagas oleh Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī sebagaimana yang termaktub dalam berbagai karya tulisnya. Namun sebelum membahas konsep yang dimaksud secara detail, perlu digambarkan secara singkat bagaimana pendekatan sufistik atau mistisisme diterapkan para sufi terhadap pemahamannya mengenai ketuhanan, sebab Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī sendiri lebih dikenal sebagai ahli sufi (mistikus Islam).

Mistisisme dalam Islam disebut juga dengan tasawuf dan oleh kaum orientalis Barat disebut dengan sufisme*,* sebab kata tasawuf dalam istilah orientalis Barat secara khusus dipakai untuk mistisisme Islam. Selanjutnya penulis mengawali pembahasan ini dengan terlebih dahulu menerangkan pengertian utama tentang tasawuf sebagai mistisisme Islam dan ruang lingkup pembahasannya tentang hubungan manusia dan Tuhan.

Pemikiran spiritualitas dalam Islam juga dikenal dengan istilah tasawuf atau mistisisme Islam di mana Al-Qur’an dan Hadis menjadi sumber pemahamannya.[2] Tasawuf sebagai salah

---

[1]Istilah *Ontologi* (Inggris: *Ontology*, Prancis: *Ontologie)* awalnya berasal dari bahasa Yunani: *On* atau *Ontos* (ada), dan *Logos* (ilmu), berarti ilmu tentang yang ada *(‘ilm al-maujūd). Ontologi* awalnya merupakan salah cabang filsafat, yang mempelajari hakikat dan sifat ilmu pengetahuan, kemudian istilah ini digunakan secara luas bagi segala upaya untuk mempelajari hakikat keberadaan dan sifat sesuatu (realitas). Lihat Nanang Martono, *Metode Penelitian Sosial: Konsep-Konsep Kunci,* I (Jakarta: Rajawali Pres, 2015), 176. Majma‘ al-Lugah al-‘Arabiyah, *al-Mu‘jam al-Falsafī* (Kairo: al-Ha’iah al-‘Āmah li Syu’ū al-Mutāba‘ al-Āmiriyah, 1983), 127.

[2]Samsul Hadi, *Islam Spiritual* (Malang: UIN Malang Pres, 2007), 7.

satu cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi spiritual Islam. Hal ini beralasan sebab adanya kecenderungan manusia untuk kembali kepada Tuhan sehingga manusia sering juga sebagai makhluk ruhani, yaitu makhluk yang membutuhkan hal-hal bersifat immateri atau ruhani.[3]

meliputi segala sesuatu." (Q.S. al-Ṭalāq: 12),[4] "*Dia menghitung segala sesuatu satu-persatu.*" (Q.S. al-Jīn: 28).[5] "*Dia (senantiasa) mengatur segala urusan (makhluk-Nya) dari langit ke bumi, kemudian ia (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) seribu tahun menurut perhitungan kamu.*" (Q.S. al-Sajadah: 5).[6]"*Malaikat-malaikat dan Ruh (malaikat Jibril as.) naik kepadanya dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun.*" (Q.S. Ma'ārij: 4).[7]

Kemudian, Nabi Muhammad saw. bersabda: Aku tidak dapat memberikan pujian (yang sempurna) untuk-Mu. Engkau-lah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu.[8] Muhammad saw. juga berkata, sebagaimana yang terekam dalam Al-Qur'an: *"Sekiranya aku mengetahui yang gaib, tentulah aku memperbanyak kebaikan."* (Q.S. al-A'rāf: 188).[9] Muhammad saw. adalah makhluk terbaik, pemimpin dunia, poros alam, dan nyawa seluruh yang ada, namun beliau memberikan kepada Tuhan apa yang menjadi hak-Nya. Hal itu karena kesempur-naan pengetahuan, ketinggian ilmu, dan kemuliaan derajat Muhammad saw.[10]

Argumen *aqlī* dan *naqlī* menegaskan tidak satupun makhluk yang mampu mengenal Allah secara hakiki. Tidak seorangpun yang memiliki pengetahuan ketuhanan yang se-

---

[3]Muzakkir, *Tasawuf: Pemikiran, Ajaran dan Relevansinya dalam Kehidupan* (Medan: Perdana Publishing, 2018), 20.

[4]Shihab, *Al-Qur'an,* 559.

[5]Shihab, *Al-Qur'an,* 573.

[6]Shihab, *Al-Qur'an,* 415.

[7]Shihab, *Al-Qur'an,* 568.

[8]Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī (selanjutnya ditulis Muslim saja), *Ṣaḥīḥ Muslim,* 1 (Riyad: Dār al-Mugnī, 1998), 252.

[9]Shihab, Al-Qur'an, 175.

[10]Al-Sakandarī, *Allāh,* 135-137.

padan dengan Allah selain diri-Nya sendiri, lanjut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī.[11]

Menurut al-Gazālī, sebagaimana yang dikutip Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, Allah terlampau besar untuk bisa “dideteksi” secara indrawi, esensi dan keagungan-Nya tak mampu dijangkau oleh akal dan analogi. Keagungan Tuhan itu Maha Besar untuk bisa dijangkau oleh selain-Nya, serta Maha Besar untuk dikenali oleh orang lain. Tiada yang mengetahui Allah kecuali Allah itu sendiri. Puncak pengetahuan hamba berakhir pada suatu titik di mana hamba tersebut menyadari bahwa mustahil untuk mencapai makrifat yang hakiki. Secara sempurna hal ini disadari oleh seorang Nabi atau seorang yang bergelar *ṣiddīq,* misalnya Nabi Muhammad saw. Mengungkapkan hal itu dengan berkata: Aku tidak dapat memberikan pujian (yang sempurna) untuk-Mu. Engkaulah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu.[12] Abū Bakr *ṣiddīq*, ia pernah berkata, “Ketidakmampuan untuk mengetahui adalah pengetahuan itu sendiri.”[13] Pengenalan seseorang terhadap Allah yang diperolehnya di akhirat takkan melebihi pengenalannya di dunia, kecuali akan lebih menyingkap dan lebih memperjelas. Seseorang akan menyaksikan dan melihat Allah sesuai dengan kualitas pengenalannya terhadap Allah, serta pengenalannya terhadap nama dan sifat Allah. Sebab, pengenalan di dunia akan berubah menjadi sebuah penyaksian di akhirat. Sebagaimana benih yang akan berubah menjadi padi. Jadi, orang yang tidak mempunyai benih takkan mempunyai tanaman. Demikian pula orang yang tidak mengenal Allah di dunia, ia takkan bisa melihat atau menyaksikan-Nya di akhirat.[14]

Masih terkait dengan esensi dan eksistensi Allah, uraian Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tentang makna *lā ilāha illā Allāh* sangat relevan untuk dijelaskan di sini. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī mengawali uraiannya dengan mengutip pendapat para pakar gramatikal Arab. Apabila *lā* disertai dengan kata

---

[11]Al-Sakandarī, *Allāh*, 137.
[12]Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 252.
[13]Al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ*, 132, 133.
[14]Al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ*, 133.

bentuk *nakirah,* maka *lā* berfungsi menafikan seluruh jenis kata *nakirah* yang disebutkan. Misalnya, *lā rajul* pada kalimat *lā rajul fī al-dār*, berarti tidak ada satu orangpun di dalam rumah. Demikian juga kalimat *lā ilāha,* berarti tidak ada satupun tuhan. Masih menurutpakar gramatikal Arab, sebenarnya ada kata yang disisipkan secara maknawiyah pada kalimat tersebut, sehingga menjadi *lā ilāha lanā illā Allāh* (tiada tuhan bagi kita selain Allah) atau *lā ilāha fī al-wujūd illā Allāh* (tiada tuhan dalam *wujūd* selain Allah).[15]

Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, pendapat-pendapat di atas tidak kuat dan masih bisa diperdebatkan. Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mulai menyusun bantahan-bantahannya. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa kalimat "tiada tuhan bagi kita selain Allah," akan menimbulkan persepsi bahwa Allah bukan tuhan satu-satunya bagi makhluk selain kita. Ketika ada orang membaca sepotong firman Allah: "*Dan Tuhanmu (adalah) Tuhan Yang Maha Esa, kemudian ia mengatakan: "Yang Esa itulah Tuhan kita, bukan Tuhan semuanya," maka itu dibantah dengan lanjutan: berikutnya: Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Pemurah, lagi Maha Pengasih.*" (Q.S. al-Baqarah: 163).[16] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa pendapat di atas mengaburkan kemurnian makna tauhid yang sebenarnya dalam kalimat *lā ilāha illā Allāh.*[17]

Adapun kalimat "tiada Tuhan dalam *wujūd* selain Allah," selain tidak argumentatif (tidak beralasan), itu hanyalah menafikan sebatas *wujūd* (eksistensi) Tuhan saja. Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, dengan membiarkan kalimat tersebut apa adanya, *lā ilāha illā Allāh,* maka yang dinafikan adalah esensi Tuhan. Penafian esensi, lanjut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, lebih tegas daripada sekedar penafian eksistensi.[18]

Berdasarkan argumentasi di atas, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī berpendapat bahwa penafian esensi sesuatu adalah

---

[15] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 109.
[16] Shihab, Al-Qur'an, 24.
[17] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 110.
[18] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 110.

hal yang logis. Namun Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menyadari memang ada yang berpendapat sebaliknya, yaitu tidak mungkin menafikan esensi sesuatu. Pendapat ini didasarkan kepada kalimat: "Yang hitam itu bukan hitam," artinya sesuatu yang hitam berubah menjadi kebalikannya, dan ini mustahil. Kalimat yang logis seharusnya adalah: "Yang hitam itu tidak ada." Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, arti kalimat: "Yang hitam itu bukan hitam," memang menafikan *wujūd* (eksistensi). Namun eksistensi yang dimaksud adalah eksistensi dari sudut esensinya. Sehingga, ketika yang dinafikan adalah esensinya secara mutlak, maka yang dinafikan adalah esensi yang disebut eksistensinya tadi. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menyimpulkan bahwa penafian esensi adalah hal logis. Apabila dikaitkan dengan kalimat *lā ilāha illā Allāh,* maka pemaknaan dengan kalimat apa adanya, menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, adalah hal yang dibenarkan.[19]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī melanjutkan uraiannya, bahwa menurut pakar gramatikal Arab, kata *illā* pada *illā Allāh* maknanya *gair* (selain). Seperti dalam firman Allah: *Lau kāna fī himā ālihatun illā Allāh lafasadatā."* (Q.S. al-Anbiyā': 22). Maknanya *Lau kāna fī himā ālihatun gairu Allāh lafasadatā* (Sekiranya ada tuhan selain Allah di langit dan bumi, niscaya keduanya akan hancur). Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, kalau *illā* diartikan dengan "kecuali," maka tidak murni lagi makna tauhid yang terkandung dalam kalimat *lā ilāha illā Allāh.*[20]

Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī memiliki konsep tentang *wujūd* (eksistensi). Menurutnya, ada perbedaan antara *wujūd muqayyad* (eksistensi terikat) dan *wujūd muṭlaq* (eksistensi mutlak). *Wujūd muqayyad*, lanjut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, tidak lepas dari sifat-sifat fisik, seperti bergerak, diam, mati, hidup, arah, batas, berkumpul, berpisah, serta berubah kepada kondisi sebaliknya. Sesuatu yang tidak lepas dari sifat baru berarti ia juga baru sepertinya. Sesuatu yang baru pasti ada pihak yang menghadirkannya. Zat yang menghadirkan tentu

---

[19] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 111.
[20] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 112.

tidak sama dan tidak serupa dengan yang dihadirkan. Seandainya serupa tentu apa yang menjadi keharusan dan kebolehan bagi zat yang menghadirkan, akan juga harus dan boleh bagi zat yang dihadirkan. Sehingga dia butuh kepada yang menghadirkan terus bersambung tanpa putus, sebab kalau putus maka tidak ada yang dihadirkan.[21]

Adapun *wujūd muṭlaq*, terlepas dari segala perubahan, dan disifati sebagai sifat-sifat yang abadi dan azali, demikian menurut menurut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī. Seandainya eksistensi itu bisa tiada, maka batallah kekadimannya. Sifat-sifat Allah adalah sempurna, mulia, dan agung, yang hanya layak dimiliki oleh-Nya.

Bagi Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, sesungguhnya Allah itu Esa, tidak terbagi-bagi, *lā ta'līf* (tidak tersusun), dan *la tarkīb* (tidak punya komposisi). Dia kadim yang azali, permanen yang tidak terbatas, dan tak terhingga. Dia Mutlak Maha Kaya dan kekayaan-Nya tidak bergantung pada selain-Nya sebagaimana eksistensi-Nya tidak bergantung kepada selain-Nya. Zat-Nya, kesempurnaan-Nya, sifat-sifat-Nya, kekayaan-Nya, dan perbuatan-Nya tidak membutuhkan kepada sesuatupun selain-Nya. Para kaum rasionalis lewat *burhān 'aqlī* (argumen yang logis), dan para ulama lewat *bayān naqlī* (penjelasan nas), masing-masing membenarkan dan menetapkan bahwa sifat-sifat Tuhan bersifat kadim, azali, dan suci lewat Zat-Nya yang kadim, tinggi, dan hanya Dia pemilik kemutlakan eksistensi yang bersih dari segala ikatan, suci dari segala cara, sisi dan batasan. *Huwa al-munfarid bi al-aḥadiyah* (Hanya Dialah yang Esa), dan menjadi tempat bergantung, keesaan-Nya tidak terbagi dalam benak (sekalipun), cara-Nya tidak terjangkau akal, serta tidak tergambar dalam pikiran. Zat dan sifat-Nya tidak serupa. Dia Maha Kaya, Maha Sempurna, Maha Kuasa, Maha Agung, dan Maha Mulia. Dia bersih dari segala sesuatu yang baru dan segala ikatan.[22] *"Katakanlah (Nabi Muhammad saw), Dialah Allah yang Maha Esa. Allah tumpuan harapan (semua makhluk). Tidak*

[21] Al-Sakandarī, *Allāh*, 59. Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 66, 68.
[22] Al-Sakandarī, *Allāh*, 59, 60.

beranak dan tidak diperanakkan. Tidak ada sesuatupun yang setara (dan yang serupa) dengan-Nya." (Q.S. al-Ikhlāṣ 1-4).[23]

1. Zat Allah

Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī mengatakan bahwa Zat Allah bukanlah *a'rāḍ*, yang menempati suatu tempat dan tidak pada tempat lainnya. Dia tidak berpikir sebagaimana makhluk ketika sibuk, dengan tidak memerhatikan hal lain. Dia tidak terbatasi ruang dan tidak pula mencipta dengan sarana sehingga perlu meminta tolong kepada yang lain. Kekuasaan-Nya tak terbatas, ilmu-Nya tak tersusupi kebodohan, kekayaan-Nya tak disertai kemiskinan, kemuliaan-Nya tak dinodai kehinaan, kekuatan-Nya tak disertai kelemahan, keabadian-Nya tak diiringi kelenyapan, kekuasaan-Nya tak diliputi kepenatan, perbuatan-Nya tak dicemari kejenuhan, kreasi-Nya tak disertai kemalasan, kehendak-Nya tak diimbuhi permulaan, sifat-Nya tak disertai perubahan, zat-Nya tak dibatasi ruang, dan kesempurnaan-Nya tak disertai kekurangan.[24]

Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī menggunakan uraiannya tentang sifat Allah untuk membangun konstruksi argumennya perihal Zat Allah. Menurut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, seluruh sifat Allah adalah sifat ketuhanan dan tidak bisa dikatakan sebagai diri-Nya. Diri Allah bukanlah sifat-sifat itu dan bukan pula selain-Nya. Allah adalah Esa. Allah tegak berdiri dengan sendiri-Nya. Allah tidak membutuhkan yang lain dengan sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat Allah sejak azali tegak dengan-Nya, dan tidak terhingga sesuai dengan sifat-Nya yang tak bermula dan tak terhingga. Allah *wājib al-wujūd* dengan sendirinya. Allah mustahil membutuhkan. Sifat-sifat Allah senantiasa ada dan tegak bersama-Nya. Tidak mungkin Allah ada tanpa sifat-Nya. Sebaliknya, tidak mungkin sifat Allah ada tanpa zat-Nya. Sama sekali tidak ada pertentangan dan perselisihan antara keduanya.[25]

---

[23]Shihab, *Al-Qur'an,* 604.
[24]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad,* 71.
[25]Al-Sakandarī, *Allāh,* 55.

Ibn ‘Aṭā’illlāh al-Sakandarī kembali merinci penjelasannya, bahwa seandainya Allah adalah sifat-Nya, tentu zat-Nya adalah sifat-Nya dan sifat-Nya adalah zat-Nya. Mustahil sifat menunjukkan selain yang disifati. Mustahil keduanya berseberangan. Sifat adalah esensi, sementara yang disifati adalah zat. Sesuatu yang disifati tanpa sifat, itu mustahil. Sifat tanpa ada yang disifati, itu juga mustahil. Seandainya sifat adalah Tuhan, tentu sifat adalah sesuatu yang disifati itu sendiri sebagaimana yang telah disebutkan. Hal ini pun menetapkan sifat dengan menafikan zat dari sifat, atau menegaskan kekosongan sifat dari zat. Di antara syarat zat adalah keberadaan sifatnya.

Sebaliknya, di antara syarat sifat adalah keberadaan zatnya. Sifat tidaklah berdiri sendiri dan pasti berada pada sesuatu yang disifati, sebagaimana zat Allah tidak terpisah dari sifat-Nya. Tegaknya yang satu dengan keberadaan yang lain adalah hal yang niscaya dan hakikat yang mesti. Keduanya tidak terpisah seperti syarat dengan sesuatu yang disyarati. Lenyapnya yang satu adalah adanya yang lain. Kehidupan tidak akan tergambarkan kecuali pada sesuatu yang hidup. Keberadaan ilmu akan tergambarkan pada pihak yang berilmu. Suatu kehendak hanya akan tergambarkan pada pihak yang memiliki kehendak. Kekuasaan, pendengaran, penglihatan, pembicaraan, dan seluruh sifatlainnya juga hanya bisa dipahami dengan adanya pemilik sifat.[26]

Menurut Ibn ‘Aṭā’illlāh al-Sakandarī, seandainya sifat sesuatu bukanlah merupakan zat sesuatu, maka hanya ada dua kemungkinan, yaitu sifat merupakan tambahan terhadap zatnya atau bukan. Jika merupakan tambahan atas zat, maka kemungkinannya adalah sifat bisa jadi tegak dengan zatnya, atau dengan yang lain. Jika sifat tegak dengan zat, maka adakalanya sifat itu kadim atau *muḥdaṡ* (baru).

Jika sifat Allah merupakan tambahan atas zatAllah, tentu sifat tersebut kemungkinan tergolong kepada entitas yang baru. Entitas yang baru tersebut akan sama seperti hal baru lainnya yang pasti mengalami perubahan, walaupun sifat

---

[26]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 62, 64.

tersebut (selagi ia baru) bukan tambahan atas zat. Sifat Allah bisa merupakan zat-Nya sendiri atau selain-Nya. Tentu saja mustahil ia merupakan zat-Nya itu sendiri, sebab dengan begitu sifat-Nya adalah Dia.

Namun, jika bukan zat-Nya, ia tegak dengan sendirinya atau dengan yang lain. Tentu saja mustahil ia tegak dengan zat-Nya. Kalau begitu, zat yang kadim bergantung pada zat yang kadim yang saling berbeda. Ini jelas bukan tauhid. Selanjutnya, kalau sifat merupakan entitas baru, ada tiga kemungkinan: Sifat yang baru itu ada pada sesuatu yang kadim, pada yang tidak kadim, atau pada zat yang kadim. Apabila sifat terwujud pada sesuatu yang kadim, berarti yang kadim itu akan berubah mengikuti karakter dasar sifat yang cenderung berubah dari satu sifat kepada sifat yang lain. Ini menunjukkan sesuatu itu baru, sebab hal tersebut merupakan sifat-sifat fisik yang mengalami kebaruan. Seandainya sifat terwujud pada selain-Nya, ini berarti bahwa Dia disifati dengan sifat yang ada pada selain-Nya. Jika ini terjadi, ada kesamaan antara Zat Yang Dahulu *(qadīm)* dan zat yang baru. Ini juga berarti bahwa sifat yang terdapat sesuatu yang baru (makhluk) juga menjadi sifat Zat Yang Dahulu (Tuhan), dan begitu pula sebaliknya.

Hukum dan prinsip keduanya menjadi sama. Adapun terwujud pada dirinya sendiri, tidak mungkin bagi sifat, karena ia tidak bisa berdiri sendiri dan pasti berada pada sesuatu yang disifatinya. Akal tidak menerima adanya sifat kecuali terdapat pada sesuatu yang disifati. Sebagaimana kekekalan azali wajib bagi sifat kadim, wajib pulalah baginya kekekalan abadi, karena zat yang kadim mustahil mengalami perubahan dan ia sudah cukup dengan sifat-sifat kesempurnaan, kesucian, dan keagungannya.[27]

Jadi, sifat-sifat Allah bukanlah sesuatu selain-Nya dan tidak terpisah dari-Nya. Sifat Allah juga bukan diri-Nya sehingga cukup disebut sifat-Nya tanpa penisbahan kepada-Nya. Jadi, sifat-Nya bukan diri-Nya dan juga bukan selain-Nya, tegas Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī. Perbedaan antara sifat

[27]Al-Sakandarī, *Allāh*, 56-58.

zat yang kadim dan sifat zat yang baru adalah bahwa sifat zat yang baru akan menghilang dengan mengalami perubahan ketika ada lawannya, seperti tidak adanya gerak ketika ada diam. Demikian pula halnya dengan seluruh sifat lain. Sedangkan, zat yang kadim tak mungkin lenyap dan sifat-sifatnya juga tidak mungkin hilang. Zat yang kadim mustahil berubah, suci dari pertentangan, dan dari sifat-sifat makhluk.[28]

2. Sifat dan Nama Allah

Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī mengatakan bahwa seluruh sifat Allah tunggal, lengkap dan sempurna, *unlimited* (tidak terbatas), dan tidak berfase seperti fase waktu. Sebab fase adalah sifat yang dimiliki oleh makhluk dan alat-alat. Allah swt. tiada sesuatupun yang serupa dengan-Nya pada seluruh sifat-sifat-Nya. Sifat-Nya kadim dengan kekadimannya. Ada dengan sendirinya. Sifat-sifat-Nya itu tidak punya arah, mengarah kepada suatu arah tidak kepada arah yang lain, sehingga ditemukan satu sifat, sementara sifat yang lain tidak.[29] Menurut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, seluruh sifat Allah terdiri dari tiga kategori:

a. *Sifat sam'iyah.* Tidak seorangpun yang boleh menetapkan sifat bagi Allah, kecuali yang telah ditetapkan-Nya. Tuhan tidak boleh disebut dengan nama selain yang Dia tetapkan untuk diri-Nya, atau yang Dia izinkan, atau yang diucapkan Muhammad saw. serta disepakati umat. Tidak seorangpun boleh menyebut Allah dengan sifat yang tidak diperbolehkan bagi Allah, seperti berakal, berhati, fakih, dan sebagainya.
   Imam Mālik menilai makruh berdoa dengan menyebutkan: *Yā Sayyidī, Ḥannān, Khalīl* (sahabat dekat), *Ḥabīb* (kekasih), *Ṣafī* (jernih), *Jamīl* (cantik) bagi Allah. Tidak diperkenankan menambahi *Asmā' al-Ḥusnā* dengan sesuatu yang disebutkan dalam Al-Qur'an seperti: *(Dia) penipu mereka, Allah membuat makar, Allah mengolok-olok mereka, Allah menyesatkan mereka.* Allah menyebutkan

[28]Al-Sakandarī, *Allāh*, 58, 59.
[29]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 71.

hal-hal seperti itu sebagai ganjaran kepada para pelaku atas perbuatannya, dengan mengembalikan sifat itu kepada diri pelaku tersebut. Penyebutan-penyebutan seperti ini termasuk nama yang Allah nafikan dari diri-Nya. Allah menyucikan zat-Nya yang tinggi dan sifat-Nya yang suci dari hal semacam itu.[30]

b. *Sifat żātiyyah,* yaitu sifat yang telah melekat pada diri Allah sejak awal (azali) dan akan tetap menjadi sifat-Nya. Mustahil bagi Allah memiliki sifat yang sebaliknya. Sifat Tuhan yang tergolong *żātiyah*, seperti: Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Berkehendak, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, dan Maha Berbicara. Sifat-sifat *żātiyah* ini adalah bagian dari nama-nama Allah, yang disebut *asmā' al-ḥusnā.*[31]
c. *Sifat fi'liyyah.* Allah disebut Maha Pencipta, karena perbuatan-Nya bersumber dari-Nya. Sang Pencipta berhubungan ucapan-Nya, yaitu *kun* (jadilah!). *Kun* adalah persoalan tentang "mencipta." Kekuasaan Allah akan mewujudkan, menjadi kan, dan memperlihatkan suatu perbuatan. Pengetahuan Tuhan akan meliputi, menyusun, dan menyingkap suatu perbuatan. Kehendak Allah akan mengkhususkan dan melaksanakan suatu perbuatan. Pendengaran, penglihatan, dan perkataan Allah mengimplikasikan kesempurnaan sifat-Nya. Kekuasaan, kehendak, dan pengetahuan Allah tidak terkait dengan keazalian-Nya. Kekuasaan dan kehendak Allah juga tidak terkait dengan zat dan sifat-sifat-Nya yang kadim, tetapi terkait dengan perbuatan-Nya mencipta. Allah mengetahui zat dan sifat-Nya. Tuhan melihat diri-Nya dan mendengar kalam-Nya.[32]

Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī mengutip pendapat para ulama tentang klasifikasi acuan dari nama-nama Allah:[33]

a. Nama yang menunjukkan Zat Allah yang mulia, suci, kadim, dan agung. Semua nama ini menunjukkan eksistensi zat-Nya dan kembali kepada diri-Nya. Misalnya: Sesuatu,

[30]Al-Sakandarī, *Allāh*, 46, 47.
[31]Al-Sakandarī, *Allāh*, 47, 48.
[32]Al-Sakandarī, *Allāh*, 48.
[33]Al-Sakandarī, *Allāh*, 48.

Ada, Zat, Tuhan, Kadim, Kekal, Permanen, Azali, Berdiri dengan Sendiri-Nya, Esa, Tunggal, Ganjil, Tempat Bergantung, Awal, Akhir, Nyata, Tersembunyi, Terpuji, dan Benar. Nama-nama ini menunjukkan Zat-Nya. Dialah nama itu, dan Dialah yang disebut dengan nama itu.

b. Nama yang menunjuk kepada sifat zat Allah yang kadim. Nama ini tidak serta-merta menunjukkan kepada Allah, dan tidak serta merta pula selain-Nya. Nama bukanlah yang dinamai. Nama ini menunjukkan sifat zat Allah yang terbagi tiga:
   1. Sifat yang terkait dengan diri Allah, seperti hidup, berilmu, mampu, berkehendak, mendengar, melihat, dan berbicara.
   2. Sifat yang terkait dengan kehendak Allah, seperti maha pengasih, maha penyayang, maha pengampun, maha pemaaf, maha santun, maha kasih, maha halus, maha sabar, maha pemurah, maha pemberi, dan maha membalasi.[34]
   3. Sifat yang terkait dengan kekuasaan Allah, seperti maha kuat, maha mengalahkan, maha memaksa, maha kukuh, maha kuasa, dan sebagainya.

c. Nama yang mengacu kepada sifat perbuatan Allah. Nama ini bukan diri Allah, melainkan nama yang menunjukkan sifat perbuatan-Nya. Misalnya: maha mencipta, maha membentuk, maha memberi, maha menghidupkan, maha mematikan, maha memberi rezeki, maha melapangkan, maha menggenggam, maha mengangkat, maha merendahkan, maha memuliakan, maha menghinakan, maha bijak, maha adil, maha berbuat baik, maha berjasa, maha membuka, maha mengutus, maha mengawasi, maha mewariskan, maha mengabulkan, maha mencukupi, maha menolong, maha menyelamatkan, maha menyembuhkan, maha memberikan, maha menahan, maha melindungi, maha luas, maha menghimpun, maha memberi bahaya, maha memberi manfaat, maha memberi petunjuk, maha mendahulukan, maha mengakhirkan, maha memberi dan menerima tobat, maha berbakti, maha memberi balasan,

---

[34] Al-Sakandarī, *Allāh*, 48-50.

maha membantu, maha membela, maha menjelaskan, dan sebagainya.[35]

d. Nama yang mengacu kepada penyucian. Dalam hal ini nama adalah yang dinamai, satu kesatuan seperti nama zat Allah. Nama yang dimaksud di sini adalah nama yang menafikan kekurangan dari Allah, misalnya: maha mulia, maha gagah, maha besar, maha tinggi, pemilik keagungan dan kemuliaan, maha agung, maha memberi keselamatan, maha mengendalikan, maha kaya, maha suci, dan sebagainya.[36]

Masih menurut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, nama "Allah" menghimpun semua tersebut di atas. Nama "Allah" menjelaskan sekaligus menunjukkan Tuhan. Seluruh alam, baik di atas maupun di bawah, dengan segala keajaibannya bersumber dari nama "Allah."[37]

Meskipun nama Tuhan banyak, namun maksudnya satu, yaitu "Allah." Seluruh nama adalah sifat nama "Allah." "Allah" adalah awal dan asal segala nama-nama Tuhan. Seluruh nama mengalir di alam ini seperti mengalirnya ruh dalam tubuh. Posisinya sama seperti posisi perintah *(kun)* terhadap penciptaan. Seluruh entitas, baik kecil maupun besar, di atas maupun di bawah, tebal maupun tipis, banyak maupun sedikit, diliputi seluruh nama "Allah" secara *'ainan* (esensi) ataupun *ma'nan* (substansi). Nama "Allah" mencakup seluruhnya, seperti nama-nama yang mencakup seluruh alam yang terbagi atas alam perintah dan alam penciptaan. Ia ibarat ruh dalam jasad, demikian yang dikatakan Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī.[38]

"Allah" adalah nama Tuhan, Yang Maha Esa, Kadim, Maha Hidup, Berdiri Sendiri, Maha Tinggi, Maha Agung, Maha Kekal, Maha Abadi, Maha Besar, Maha Luhur, YangAda, Wujud Mutlak, Azali yang senantiasa menjadi Sang Awal dan Sang Akhir, Maha Tampak, dan Maha

---

[35]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 58.
[36]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 59.
[37]Al-Sakandarī, *Allāh*, 51.
[38]Al-Sakandarī, *Allāh*, 51, 52.

Tersembunyi. Itulah nama Sang *Wujūd Ḥaqīqī*, *Wājib al-Wujūd*, segala yang wujud berasal dari-Nya.[39]

Hakikat nama "Allah" menampilkan sifat ketuhanan. Sifat ketuhanan adalah Maha Agung, Maha Besar, Maha Mulia, Maha Tinggi, berkuasa mutlak, dan tidak butuh kepada yang lain. Allah swt. berfirman: "*Katakanlah (Nabi Muhammad saw. kepada mereka yang enggan menerima kebenaran Ilahi): Siapa-kah Tuhan pemelihara langit dan bumi? Katakanlah, "Allah"*." (Q.S. al-Ra'd: 16),[40] kemudian, "Katakanlah, "Allah," lalu biarkanlah mereka. Itu adalah nama teragung *(al-ism al-a'ẓam)"*. Dalam sebuah riwayat Nabi Muhammad saw. ditanya tentang nama teragung Allah. Beliau saw. menjawab: "*Allah Yang Maha Hidup dan Maha berdiri dengan sendiri-Nya*."Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarīmengatakan bahwa "Allah" adalah nama suci dan mulia. Itu adalah nama zat-Nya yang dihiasi sifat-Nya, didahulukan, dimuliakan, dan diagungkan atas nama-nama-Nya yang lain. Seluruh nama adalah sifat, dan seluruh sifat adalah nama. "Allah" menghimpun nama dan sifat-Nya.[41]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan uraian eksploratif tentang term "Allah" dengan tiga metode, yaitu bahasa, hikmah dan *ma'rifah*.[42] Pada uraian dengan *ṭarīq al-lugah* (metode bahasa), Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menunjuk-kan berpendapat yang mengatakan bahwa term "Allah" bukan merupakan *isytiqāq* (derivasi) dari term manapun. Pendapat ini mengacu kepada makna dari firman Allah: "*Hal ta'lamu lahu samiyyan*." (Q.S.Maryam: 65), ini bisa diartikan dengan: Tahukah kamu adakah orang yang menyebut Allah tidak dengan nama "Allah"!?, tahukah kamu adakah orang yang memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang sempurna seperti halnya Allah!?, tahukah kamu adakah nama yang lebih agung dari nama tunggal ini?! atau tahukah kamu apakah ada derivasi nama tersebut, seperti adanya derivasi nama makhluk?! Tentu tidak ada yang sama dengan Dia. Nama "Allah" hanya

---

[39]Al-Sakandarī, *Allāh*, 24, 25.
[40]Shihab, Al-Qur'an, 251.
[41]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 54.
[42]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 34.

menunjukkan zat Tuhan yang menjadi tempat sifat-sifat-Nya. Dari aspek penamaan, nama itu menunjukkan yang dinamai tanpa unsur derivatif dari manapun. "Allah" adalah nama yang hanya milik Allah dan khusus untuk diri-Nya. Nama Allah ini menjadi sempurna tidaknya keislaman seseorang.[43]

Ada juga yang berpendapat, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī melanjutkan uraiannya, bahwa term "Allah" adalah derivasi dari *al-walh* (kebingungan), *al-ḥajb* (terhalang), dan *al-'uluw* (tinggi). Term "Allah" dari *al-walh,* berasal dari *ilah*, berarti tempat meminta segala kebutuhan, perlindungan dari segala bencana, pengharapan karunia-Nya dan kecemasan dari keadilan-Nya. Term "Allah" dari *al-uluhiyah,* suatu nama yang menimbulkan rasa bingung, baik karena terlalu senang ataupun terlalu sedih dan khawatir, karena berada dalam dua kondisi, sulit dan lapang. Dalam kondisi sulit seorang merasa sedih dan khawatir, kondisi lapang seorang merasa senang. Orang yang telah mengenal Tuhannya akan mengadukan kebingungannya itu kepada-Nya, dan berpaling dari selain-Nya, serta mendahulukan keridaan Tuhan daripada nafsunya. Term "Allah" dari *al-ḥajb,* berasal dari *lāhu*, maksudnya Dia terhalang dari makhluk. Dia menghalangi pandangan makhluk untuk melihat-Nya di dunia. Orang yang telah mengenal Tuhannya, akan merasa diawasi, timbul rasa malu sehingga ia memperbaiki dirinya. Term "Allah" dari *al-'uluw wa al-rif'ah,* berasal dari *lāhu*, maksudnya tinggi seperti dalam kalimat *lāhat al-syams*, berarti matahari mulai meninggi, demikian uraian kebahasaan dari Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.[44]

Uraian kedua dari Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, yaitu dengan *ṭarīq al-ḥikmah* (metode hikmah). Tuhan melarang selain-Nya untuk *yutasammā bihi* (dinamakan/diberi nama dengan) nama "Allah." Tuhan mencegah makhluk-Nya untuk mengaku-ngaku, meniru dan memakai nama "Allah," demi keagungan dan kebesaran-Nya. Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip beberapa firman Allah, seperti: *"Allah, tidak adaTuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan*

---

[43] Al-Sakandarī, *Allāh*, 26, 27.
[44] Al-Sakandarī, *Allāh*, 29, 30.

Dia, Tuhan Pemelihara, Pemilik 'Arsy yang agung." (Q.S. al-Naml: 26),[45] *"Apakah di samping Allah ada tuhan (lain)?, bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui."* (Q.S. al-Naml: 61),[46] dan *"Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain)?, katakanlah (Nabi Muhammad saw.) "Tunjukanlah bukti (kebenaranmu), jika kamu orang-orang yang benar"."* (Q.S.al-Naml: 64),[47] *"Jika seandainya (berhala-berhala) itu tuhan-tuhan (yang sebenarnya), tentulah mereka tidak akan memasukinya. Dan semuanya akan kekal di dalamnya."* (Q.S. al-Anbiyā': 99).[48] *"Maha tinggi Allah, Raja yang Haqq (yang sebenarnya); Tidak ada tuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, Tuhan pemelihara 'arasy yang mulia. Dan barangsiapa yang menyembah tuhan yang lain bersama Allah, padahal tidak adasuatu dalil pun baginya tentang (penyembahan) itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhan Pemeliharanya.*" (Q.S. al-Mu'minūn: 116-117).[49]

Bahkan tidak tanggung-tanggung ganjaran bagi siapapun yang mencoba "menyandang" nama-Nya itu. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menuliskan sebuah hadis sahih: "*Kesombongan adalah selendang-Ku, keagungan adalah kain-Ku. Siapapun yang mencoba mengambil salah satu keduanya, Aku akan binasakan dan benamkan ke dalam neraka.*"[50]

Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, dari balik nama *ulūhiyah* (baca: Allah) ini tersirat suatu penghadapan hati dan fisik yang dibarengi keikhlasan dan kekhusyukan seorang hamba kepada Tuhan-nya yang *al-wājib al-wujūd al-muṭlaq, al-ḥaqīqī al-ḥaq.* Adapun selain diri-Nya akan akan binasa. Kembali Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip sebuah hadis:[51]

---

[45]Shihab, Al-Qur'an*,* 379.

[46]Shihab, Al-Qur'an*,* 382.

[47]Shihab, Al-Qur'an*,* 383.

[48]Shihab, Al-Qur'an*,* 330.

[49]Shihab, Al-Qur'an*,* 349.

[50]Redaksi hadis yang semakna dapat dilihat dalam Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy'aṡ al-Sijistānī (selanjutnya ditulis Abū Dāwud saja), *Sunan Abī Dāwud* (Riyad: Bait al-Afkār al-Dauliyah, t.t.), 447.

[51]Al-Sakandarī, *Allāh*, 31, 32.

"Kalimat paling jujur yang pernah diungkapkan oleh seorang penyair adalah bait syair Labīd: Ketahuilah, segala sesuatu selain Allah, akan sirna."[52]

Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menguraikan term "Allah" dengan *ṭarīq al-ma'rifah* (metode makrifat). Ada tiga "alasan" Tuhan memilih nama "Allah" untuk diri-Nya, ungkap Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. *Pertama,* karena faktor nama itu sendiri. Maksudnya, "Allah" adalah nama khusus milik Tuhan, tidak ada satupun yang berhak atas nama tersebut selain-Nya, baik secara kiasan maupun hakiki. Nama itu hanya menjadi milik Tuhan, karena rahasia, hikmah, arti, kekhasan serta keagungan yang terkandung dalam nama tersebut. Kedua, karena cakupan makna nama yang sangat luas. Sedangkan nama-nama Tuhan yang lain hanya memiliki satu atau dua makna saja, misalnya *al-khāliq* (Maha Menjadikan), *al-fāṭir* (Maha Pencipta), *al-mukhtari'* (Maha Memunculkan), *al-muḥdiṡ* (Maha Mendatangkan), *al-mubdi'* (Maha Memulai), *al-mubtadi'* (Maha Berkarya) dan lainnya yang hanya punya satu makna saja. Nama "Allah" memiliki makna yang tak terhingga, dan hakikat seluruh nama Tuhan kembali dan bernisbah kepada nama "Allah," dan Tuhan sendiri dinisbahkan kepada nama tersebut. Melalui nama itulah, seluruh nama dan sifat Tuhan lainnya dapat dikenal. Ketiga, karena kekhususan rahasia-rahasia di balik nama "Allah" yang tidak dimiliki nama-nama-Nya yang lain.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menganalogikan kekhususan nama tersebut dengan nama-nama Tuhan lainnya, seperti Al-Qur'an dengan Taurat, Injil, Zabur dan Suhuf. Semuanya adalah kalam Tuhan, tetapi khusus Al-Qur'an lebih memiliki keutamaan dari yang lain. Demikian juga nama-nama Tuhan, masih menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, seluruhnya mulia dan agung, tetapi nama yang satu ini memiliki keistimewaan yang lebih sempurna dan lebih lengkap. Betapa tidak, dari sisi huruf-hurufnya, nama "Allah" mengandung rahasia makna yang sempurna. Rahasia-rahasia itu menunjukkan ketunggalan zat pemilik nama tersebut. Di antara rahasia itu adalah kata الله,

[52] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 940.

jika huruf *ālif*-nya dihilangkan akan menjadi لله berarti milik Allah. Jika huruf *lām*-nya dihilangkan akan menjadi له berarti milik-Nya (Allah), dan jika huruf *lam* yang berikutnya dihilangkan lagi akan menjadi هو berarti Dia (Allah). Rahasia-rahasia huruf seperti ini tidak ditemukan pada nama-nama Tuhan yang lain, demikian penjelasan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.[53]

3. Perbuatan dan Kekuasaan Allah

Seperti yang telah disinggung di atas, bahwa di antara sifat *żātiyah* Allah adalah "Maha Kuasa," sehingga kekuasaan-Nya tak terbatas. Allah berkuasa untuk mewujudkan, menjadi-kan, dan memperlihatkan suatu perbuatan. Mengetahui perbuatan Allah adalah kewajiban pertama dalam agama, karena merupakan pintu untuk mengenal-Nya, demikian yang dikatakan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Perbuatan Allah tidak butuh ataupun terkait dengan selain-Nya, karena seluruh perbuatan-Nya bersumber dari zat-Nya. Perbuatan Allah tidak mengalami masa kevakuman, sehingga berlangsung terus-menerus.

Di antara bentuk perbuatan Allah, adalah kekuasaan mutlak-Nya untuk *tadbīr* (mengatur) alam. Masih terkait dengan bagian sebelumnya, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menguatkan argumen *tadbīr* ini, dengan beberapa firman Allah yang menunjukkan bahwa Dia adalah Pengatur 'arasy, Pe-ngatur segala urusan, dan seterusnya.[54] Selain itu, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga mengaitkan antara pengaturan Allah dengan pengaturan makhluk (baca: manusia). Tema ini banyak juga dibicarakan oleh Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.

Berdasarkan sifatnya, *tadbīr* (pengaturan) dibagi ke-pada dua macam, yaitu *tadbīr mażmūm* (pengaturan yang tercela) dan *tadbīr maḥmūd* (pengaturan yang terpuji). Bagi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, *tadbīr mażmūm* yaitu pengaturan yang bertujuan untuk pemenuhan hasrat nafsu, bukan

---

[53]Al-Sakandarī, *Allāh*, 33, 34.

[54]Lihat kembali ayat-ayat yang dikemukakan Ibn 'Athā'illāh al-Sakandarī tentang ini, seperti Q.S. al-Naml/27: 26, al-Zumar/39: 62, al-Jīn/72: 28, dan al-Sajadah/32: 5.

pemenuhan hak Allah. Contoh yang diberikan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī adalah pengaturan untuk melakukan maksiat, lalai, beramal yang disertai dengan riya. Intinya, *tadbīr mażmūm* adalah pengaturan yang dapat mendatangkan siksa atau menghijabkan diri pelakunya dari Allah. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menegaskan bahwa orang yang berakal tidak akan pernah menggunakan akalnya untuk mengatur sesuatu yang tidak menjadikannya dekat dengan Allah.[55]

Tadbīr maḥmūd adalah pengaturan yang akan mendekatkan diri kepada Tuhan, misalnya mengatur melepaskan diri dari jerat utang, atau tanggungan orang lain dengan cara membayar atau meminta kehalalannya, memperbarui tobat, menghindari godaan setan dan sebagainya, demikian menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.[56]

Berdasarkan tujuannya, pengaturan dunia terbagi dua, yaitu: mengatur dunia untuk dunia, dan mengatur dunia untuk akhirat. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa mengatur cara untuk memperbanyak pemenuhan kepentingan duniawi demi berbangga-bangga, sehingga lalai dan tidak taat bahkan sampai melakukan maksiat, adalah contoh pengaturan dunia untuk dunia. Sedangkan contoh pengaturan dunia untuk akhirat, lanjut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, adalah mengatur perdagangan atau pertanian untuk mendapatkan makanan yang halal, berbagi kepada orang lain, dan menjaga kehormatan diri dengan tidak meminta-minta. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip pendapat gurunya, Abu ̄al-'Abbās al-Mursī yang mengatakan bahwa orang arif adalah yang tidak memiliki dunia. Sebab, dunianya untuk akhiratnya. Lalu akhiratnya untuk Tuhannya.[57]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa seandainya manusia mengenal Tuhannya, ia tentu akan malu untuk ikut mengatur bersama Tuhannya. Manusia yang masih

---

[55]Ibn 'Athā'illāh al-Sakandarī, *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr,* terjemah Fauzi Faisal Bahreisy, *Terapi Makrifat: Misteri Berserah kepada Allah,* 2 (Jakarta: Zaman, 2012), 134.

[56]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 138.

[57]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 138-140.

berhasrat untuk ikut mengatur adalah manusia yang masih terhijab dari Allah. Ketika Allah, lanjut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, tersingkap pada mata hati orang yang meyakini-Nya, ia akan menyaksikan dirinya diatur Tuhan, bukan mengatur, ditentukan-Nya, tidak menentukan, digerakkan bukan bergerak dengan sendirinya.[58]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan contoh konkret tentang pengaturan manusia ini. Menurutnya, orang yang meragukan rezeki, berarti telah meragukan Sang Pemberi Rezeki. Apabila ada orang yang risau karena rezeki, maka itulah tanda orang yang jauh dari Allah, tambah Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberi argumennya dengan mengandaikan ada orang kaya yang berkata kepada si fulan, "Besok tidak usah bekerja, karena aku akan memberimu lima dirham," tentu si fulan akan percaya kepadanya. Padahal, ia makhluk yang fakir. Mengapa kita tidak merasa cukup dengan Zat Yang Maha Kaya dan Pemurah yang telah menjamin rezeki dan ajal kita?.[59]

Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, setidaknya ada sepuluh alasan manusia tidak boleh ikut mengatur bersama Allah, yaitu:[60]

1. Manusia mengetahui bahwa pengaturan Allah atas dirinya sudah lebih dahulu ada jauh sebelum pengaturan manusia itu atas dirinya sendiri. Bahkan Allah sudah mengatur sebelum manusia eksis di alam. Manusia sebelum eksisnya secara fisikal sudah ada pada ilmu Allah. "Ilmu" inilah yang diatur Allah. Allah juga mengatur seluruh fase-fase kehidupan manusia, sejak masa kesaksian di alam arwah, proses kejadian di dalam kandungan, kehidupan masa kecil, dan didikan orang tua dan seterusnya.

---

[58]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 59-60.

[59]Ibn Athaillah, *Tāj al-'Arūs al-Ḫāwī li Tahdzīb al-Nufūs,* terjemah Fauzi Faisal Bahreisy, *Mengaji Tājul 'Arūs: Rujukan Utama Mendidik Jiwa,* 1 (Jakarta: Zaman, 2015), 322.

[60]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 53-67.

2. Pengaturan manusia atas dirinya menunjukkan ketidak-tahuannya dengan pengaturan Allah yang baik bagi dirinya. Seorang mukmin mengetahui, jika ia tidak mengatur bersama Allah, maka Dia akan memberikan pengaturan-Nya yang baik kepadanya. Allah berfirman: "*Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah (ber-serah diri kepada-Nya setelah melakukan upaya mak-simal), niscaya Dia mencukupi (segala keperluan)-nya.*" (Q.S. al-Ṭalāq: 3).[61]
3. Takdir yang diterima manusia seringkali tidak sesuai dengan pengaturan manusia atas dirinya. Sehingga pengaturan manusia menjadi tidak berguna. Jadi, manusia semestinya menyerahkan seluruh pengaturannya kepada yang Zat yang menguasai segala ketentuan dan ketetapan, yaitu Allah.
4. Allah adalah pengatur segala alam jagat raya, sehingga manusia harus menerima pengaturan Allah, karena manusia bagian dari alam. Jika manusia telah menyerah-kan pengaturan alam makro, seperti langit, bumi, 'arasy dan sebagainya kepada Allah, maka tentu alam mikro (manusia) akan diserahkan pengaturan dirinya kepada Allah. Allah berfirman: "*Tentu penciptaan langit dan bumi lebih besar (hebat) dari penciptaan manusia.*" (Q.S. al-Gāfir: 57).[62]
5. Manusia adalah milik Allah, jadi manusia tidak berhak mengatur yang bukan miliknya. Manusia hanya menjadi penerima amanah, bukan menjadi pemilik. Allahlah pemilik yang hakiki. Allah berfirman: "*Sesungguhnya Allah telah (berjanji untuk) membeli dari orang-orang mukmin, jiwa dan harta mereka dengan (menganugerah-kan) surga untuk mereka.*" (Q.S. al-Taubah: 111).[63]
6. Manusia hidup dalam jamuan Allah, yaitu dunia. Maka Allahlah yang mengatur hidup manusia. Sebuah jamuan biasanya ditempat di dalam rumah. Jamuan Allah berarti

[61]Shihab, *Al-Qur'an,* 558.
[62]Shihab, *Al-Qur'an,* 473.
[63]Shihab, *Al-Qur'an,* 204.

ada di dalam rumah-Nya. Manusia yang menjadi tamu di rumah tersebut semestinya percaya dengan pengaturan pemilik rumah. Nabi Muhammad saw. bersabda: Jamuan (untuk tamu) berlangsung tiga hari.[64] Menurut Ibn Madyān, manusia bertamu di rumah Allah, selama tiga hari. Seharidi sisi Tuhan Pemelihara kami seperti seribu tahun. (Q.S. al-Ḥajj: 47).[65] Selama tiga ribu tahun itulah manusia berada dalam jamuan Allah.

7. Allah adalah pengatur segalanya tanpa henti, maka manusia tidak punya peluang untuk mengatur dirinya. Allah berfirman: "*Allah, tidak ada Tuhan (penguasa mutlak dan yang berhak disembah) kecuali Dia, yang Maha Hidup; Maha Kekal; lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya.*" (Q.S. al-Baqarah: 255).[66]
8. Tujuan akhir hidup manusia adalah pengabdian kepada Allah. Manusia tidak memiliki kesempatan untuk mengatur dirinya karena harus memusatkan perhatiannya untuk mengabdi. Pengabdian akan selalu dilakukan sampai datangnya kematian. Allah berfirman: "*Dan sembahlah Tuhan Pemelihara kamu sampai datang kepadamu keyakinan (kematian).*" (Q.S. al-Ḥijr: 99).[67]
9. Manusia senantiasa dipelihara dan diberi oleh Allah, serta tidak diabaikan-Nya. Hal tersebut akan selalu berlaku, selama manusia beribadah kepada Tuhan berlandaskan kepercayaan dan kepasrahan kepada-Nya. Firman Allah: *"Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan bersungguh-sungguhnya bersabarlah atasnya. Kami tidak meminta kepadamu rezeki. Kami-lah yang menganugerah-kan rezeki kepadamu.*" (Q.S. Ṭaha: 132).[68]
10. Manusia tidak mengetahui akhir atau akibat dari setiap urusan. Manusia bisa mengatur dan merancang yang baik

---

[64]Redaksi hadis selengkapnya dapat dilihat dalam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1533.

[65]Shihab, *Al-Qur'an,* 338.

[66]Shihab, *Al-Qur'an,* 42.

[67]Shihab, *Al-Qur'an,* 267.

[68]Shihab, *Al-Qur'an,* 321.

menurut dirinya, tetapi berakhir dengan akibat buruk atau bahaya. Menurut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, orang yang berakal tidak akan ikut mengatur bersama Allah karena ia tidak mengetahui mana yang berguna dan mana berbahaya bagi dirinya. Firman Allah: “*Dan boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia baik bagi kamu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia buruk bagi kamu. Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui.*” (Q.S. al-Baqarah: 216).[69]

4. Keesaan Allah

Argumentasi Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tentang keesaan Allah dibangun dengan basis tauhid. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa tauhid memiliki dua lapisan. Tauhid lapisan pertama, yaitu lidah yang mengucapkan kalimat *lā ilāha illā Allāh*. Ini disebut tauhid, karena menentang paham trinitas yang dianut oleh umat Kristen secara terang-terangan. Hal ini mungkin juga dianut kaum munafik yang antara batin dan lahirnya berbeda.[70]

Tauhid lapisan kedua, yaitu hati yang tidak menentang dan menolak makna kalimat tauhid tersebut. Bahkan semua sisi hati terisi oleh keyakinan terhadap makna tersebut. Menurut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, ini adalah tauhid orang awam. Para teolog Islam menjaga lapisan ini agar tidak dikotori oleh berbagai bid‘ah. Sementara bagian yang ketiga adalah inti Tauhid, yaitu semua persoalan diyakini berasal dari Allah tanpa melihat kepada sebab atau perantara. Allah harus menjadi satu-satunya sasaran ibadah, sehingga tak ada yang disembah selain-Nya. Mengikuti hawa nafsu merupakan satu sikap yang telah keluar dari koridor tauhid ini. Orang yang mengikuti hawa nafsu berarti telah menjadikan hawa nafsu tersebut sebagai tuhannya. Allah berfirman: “*Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya (sebagai) Tuhannya.*” (Q.S. al-Furqān: 43).[71] Nabi Muhammad

[69]Shihab, *Al-Qur’an,* 34.
[70]Al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāh,* 39, 128.
[71]Shihab, *Al-Qur’an,* 363.

saw. juga bersabda:"*Tuhan hamba di bumi yang paling dibenci oleh Allah adalah hawa nafsu.*"[72]

Siapapun yang merenungkan secara mendalam akan menyadari bahwa semua yang ada sebenarnya menauhidkan Allah swt. lewat tarikan nafas yang halus. Jikalau tidak demikian, maka mereka akan mendapat siksa. Pada setiap partikel terkecil yang ada di alam, ada rahasia nama Allah. Dengan rahasia tersebut, semuanya memahami dan mengakui keesaan Allah. Allah berfirman: "*Hanya kepada Allah bersujud segala yang ada di langit dan di bumi, baik dengan sukarela maupun terpaksa, dan (bersujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari.*" (Q.S. al-Ra'd: 15).[73] Jadi, segala sesuatu menauhidkan Allah pada semua posisi yang layak bagi pengaturan-Nya, serta sesuai dengan bentuk-bentuk penyembahan yang telah ditentukan dalam mengimplementasikan ketauhidan makhluk.[74]

Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī keesaan Allah bisa dibuktikan dengan argumen rasional dan argumen tekstual. Berikut ini argumen rasional sebagaimana yang dirincikan oleh Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī:

1. Keberadaan dua tuhan adalah mustahil. Sebab, bila tuhan ada dua, maka keduanya berkuasa atas segala yang dikuasainya. Jika Tuhan yang satu – misalnya – ingin menggerakkan seseorang, padahal tuhan yang lain ingin membuatnya diam, maka implikasinya adalah:
   a. Dua keinginan tersebut terwujud, tetapi itu mustahil karena tak mungkin menggabungkan dua hal yang saling bertentangan. Atau, dua keinginan tersebut sama-sama tidak terwujud, ini juga mustahil sebab mestinya jika yang satu terhalang, yang lainnya akan berhasil. Sebaliknya, kalau keduanya terhalang, berarti keduanya akan berhasil. Itu pun mustahil. Alasannya

---

[72]Redaksi hadis yang dimaksud dapat juga dilihat dalam Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* juz I (Semarang: Karya Toha Putra, t.th.), 34.

[73]Shihab, *Al-Qur'an,* 251.

[74]Al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ,* 39.

ada dua: ketika masing-masing mempunyai kekuasaan yang tiada batas, maka tak mungkin yang satu lebih berkuasa atas yang lain. Tetapi, keduanya harus mempunyai kekuasaan yang sama, sehingga mustahil keinginan salah satunya lebih utama atas yang lain. Kalau demikian, seharusnya perlu ada yang menguatkan salah satunya tanpa adanya penguat. Ini jelas mustahil.[75]

b. Jika keinginan salah satunya tercapai sementara yang lain tidak, berarti yang keinginannya tercapai merupakan Tuhan Yang Berkuasa, sedangkan yang keinginannya tidak terwujud bukan merupakan Tuhan. Barangkali ada yang menolak argumen tentang adanya keinginan yang kontradiktif tadi dengan alasan sebagai berikut: *Pertama,* keduanya mestilah mengetahui semua informasi yang ada. Sehingga, masing-masing mengetahui bahwa yang satu terwujud sedangkan yang lain tidak. Selama Tuhan mengetahui keinginan-Nya takkan terwujud pengetahuan tersebut membuat-Nya tak mempunyai kehendak ke sana. Jadi, masing-masing hanya menginginkan salah satu yang terwujud. *Kedua,* masing-masing harus mempunyai sifat bijaksana sehingga mengetahui mana yang lebih tepat dan yang kurang tepat. Sehingga, keduanya bisa bersepakat dalam menginginkan sesuatu yang lebih tepat. Dengan demikian tak ada benturan. Kalaupun ada kontradiksi, itu hanya bersifat mungkin, tetapi takkan terjadi. Jadi, tidak ada yang mustahil. Terhadap pernyataan ini, kita bisa menjawab seperti di bawah ini:[76] Seandainya pengetahuan terhadap apa yang lebih baik mewajibkan Tuhan untuk mempunyai keinginan terhadapnya berarti perbuatan Tuhan bersifat "wajib," tidak bebas memilih. Padahal, pembicaraan tentang keesaan Tuhan adalah bagian dari pembicaraan

---

[75] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 115-116.
[76] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 116.

mengenai eksistensi Tuhan yang Maha Kuasa dan Maha Memilih.

2. Seandainya ada dua tuhan yang masing-masing berkuasa atas semua ketentuan, maka akan ada dua ketentuan yang berdiri sendiri dari dua zat yang sama-sama berkuasa. Hal ini tentu saja mustahil. Jika kemudian kita bersepakat bahwa Tuhan kuasa untuk mewujudkan sebuah ketentuan, maka bukan berarti terwujudnya hal itu oleh kekuasaan yang satu lebih utama daripada lainnya. Sebab, masing-masing berkuasa untuk mewujudkan sendiri tanpa perlu pendukung. Kami katakan tadi bahwa terjadinya dua ketentuan yang berdiri sendiri dari dua zat yang berkuasa adalah mustahil. Hal itu karena perbuatan tersebut di satu sisi membutuhkan keduanya, tetapi di sisi lain tidak membutuhkan keduanya. Tentu saja mustahil menggabungkan antara dua hal yang kontradiktif.
3. Jika ada dua tuhan, maka ada dua kemungkinan: Keduanya saling berseberangan sehingga salah satunya adalah lemah, atau keduanya tidak bisa berseberangan sehingga keduanya lemah sebab berarti tidak mampu menentang rivalnya.[77] Dengan demikian keduanya sama-sama lemah. Zat yang lemah tak bisa dianggap sebagai Tuhan. Sebab, sebagaimana dimaklumi bahwa semua makhluk yang terdapat di dunia ini, baik yang di atas maupun yang di bawah, semuanya menjadi bukti atas keesaan Allah. Sebab, kalau yang satu menginginkan musim panas lalu yang menginginkan muslim dingin, atau yang satu menginginkan seseorang menjadi sehat, tetapi yang lain agar orang tersebut sakit, kondisinya akan seperti yang telah disebutkan.
4. Kalau ada anggapan bahwa dua tuhan itu wajib ada dengan sendirinya, berarti – dari segi eksistensi – keduanya saling terkait tetapi dari segi esensi kedua terpisah. Aspek yang terkait tidak sama dengan aspek yang terpisah. Masing-masing terbentuk dari eksistensi yang saling terkait dan

[77] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 116-117.

dari sesuatu yang saling terpisah.[78] Setiap zat yang terbentuk seperti itu membutuhkan setiap bagian dari bagiannya sendiri dan bagian lainnya. Karena itu, zat yang *wājib al-wujūd* (wajib ada) itu lebih dari satu, itu mustahil.

5. Kalau ada anggapan bahwa kedua tuhan itu bersifat *wājib al-wujūd* dengan sendirinya, berarti masing-masing mempunyai keistimewaan. Keistimewaan tersebut bisa berupa sifat kesempurnaan atau bisa pula tidak. Jika ia berupa sifat kesempurnaan, maka yang tidak memiliki sifat tersebut berarti cacat. Dan tentu saja yang cacat bukanlah Tuhan. Sebaliknya, jika ia tidak berupa sifat kesempurnaan, berarti sebuah kekurangan. Dan zat yang memiliki kekurangan bukanlah Tuhan.
6. Keistimewaan Tuhan bisa dilihat dari bagaimana Dia mewujudkan sebuah bentuk atau bisa pula tidak. Jika dilihat dari hal itu, berarti yang tidak bisa mewujudkan sebuah bentuk bukanlah Tuhan. Sementara jika sifat tersebut tidak wajib dimiliki berarti ia butuh kepada sesuatu yang bersifat khusus. Zat yang membutuhkan bukanlah Tuhan.
7. Kalau Tuhan itu ada dua, seorang hamba harus mampu membedakan antara kedua-Nya. Dalam benak hamba tersebut,Tuhanharus berbeda tempat, waktu, atau kekuasaan. Dan tentu saja hal itu bagi Tuhan mustahil.[79]
8. Kalau ada dua Tuhan,berarti bisa jadi yang satu sudah cukup dalam mengatur dan mencipta alam atau tidak cukup. Kalau satu saja sudah cukup berarti Tuhan yang satunya lagi tidak dibutuhkan. Dengan demikian berarti ia cacat. Sementara jika satu Tuhan saja tidak cukup berarti masih memiliki kekurangan. Dan yang memiliki kekurangan bukanlah Tuhan.
9. Akal telah menetapkan bahwa sebuah perbuatan membutuhkan satu pelaku. Dan satu pelaku saja sudah cukup. Kalau demikian membutuhkan lebih dari satu, berarti bisa

[78] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 117-118
[79] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 118-119.

dua, tiga, empat, dan seterusnya sampai jumlah yang tak terhingga. Jadi, pendapat yang menetapkan keberadaan dua

dirinya sendiri dan merasakan keberadaan dirinya. Al-Syarqawī kemudian menambahkan, kondisi seperti ini tentu berbeda dengan seorang *'ārif* yang sedang berada pada maqam *baqā'.* Pada maqam yang disebutkan terakhir ini, seorang *'ārif* masih dapat melihat mana makhluk dan mana yang *Ḥaq* (Tuhan), tetapi dia hanya melihat yang *Ḥaq* saja secara zahir/nyata pada segala sesuatu tanpa ketiadaan dirinya.[80]

Ibn Zarrūq menyebutkan bahwa makrifat adalah kondisi di mana seorang *'ārif* telah *taḥaqquq* (mampu menyingkap) kemuliaan atau kebesaran dari yang dimakrifatinya, yaitu Tuhan. Saat ketersingkapan itu, seorang *'ārif* tidak berubah dan bergerak dengan keinginannya sendiri, kecuali karena kehendak Tuhannya. Hati seorang *'ārif* selalu tertambat pada Tuhan, setiap saat dan dalam kondisi apapun.[81]

مذ عرفت الاله لم أر غيرا وكذا الغير عندنا ممنوع

مذ تجمعت ما خشيت افتراقا فأنا اليوم واصل مجموع

Sejak aku mengenal Tuhan, aku tidak melihat ada yang lain, demikian juga yang lain yang kami miliki tak tampak.
Sejak aku bersatu, aku tidak khawatir lagi berpisah, maka hari ini aku sudah terhubung, tergabung.[82]

Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Buṭī mengatakan bahwa cara *taḥaqquq* kepada Allah melalui makrifat adalah dengan mengenal sifat-sifat Allah, berupa eksistensi-Nya, keesaan-Nya, kekuasaan-Nya, ilmu-Nya, hikmah-Nya, kasih sayang-Nya, kelembutan-Nya, keperkasaan-Nya, kemuliaan-Nya, akhlak-Nya, dan sebagainya.[83]

---

[80]'Abdullāh al-Syarqāwī, *Syarḥ al-Ḥikam,* juz II (Surabaya: Maktabah Imāratillāh, t.th.), 9.

[81]Zarūq, *Syarḥ Ḥikam Ibn 'Aṭā'illāh* (Kairo: Dar al-Sya'b, 1985), 196.

[82]Zarūq, *Syarḥ Ḥikam*, 196.

[83]Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ḥikam Aṭā'iyah: Syarḥ wa Taḥlīl,* IV (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 133.

Orang yang tidak lagi melihat alam dengan segala dinamikanya kecuali sebagai manifestasi daripada sifat-sifat Tuhan, dan tidak melihat keindahan alam, kecuali menyaksikan keindahan Tuhan. Orang-orang yang seperti ini, berarti telah sampai pada level makrifat. Itulah makna ungkapan: *Man 'arafa al-ḥaqq syahidahu fī kulli syai'* menurut al-Būṭī.[84]

Ibn 'Ajībah sebagai komentator kitab *al-Ḥikam,* menjelaskan bahwa fana, yang dimaksudkan pada ungkapan *wa man faniya bihi gaba 'an kulli syai'* di atas, adalah diperlihatkannya kepada seorang hamba akan kemahaagungan Tuhan *('aẓamah)* yang membuat hamba tersebut lupa terhadap segala sesuatu, dan menjadikannya lenyap dari segala sesuatu selain dari yang Maha Satu, tiada yang serupa dengan-Nya, dan tiada sesuatu pun bersama dengan-Nya. Perbedaan antara seorang yang fana dengan orang yang arif, adalah bahwa seorang arif menetapkan keberadaan sesuatu dengan keberadaan-Nya. Adapun orang yang fana, tidak menetapkan apapun selain Allah. Orang arif menyaksikan kekuasaan dan hikmah Tuhan, orang yang fana tidak melihat apapun kecuali kekuasaan Tuhan.[85]

Menurut penulis, komentar Ibn 'Ajībah di atas masih "dangkal" bila dibandingkan dengan pemahaman sepintas dari bait itu sendiri. Sebab Ibn 'Ajībah membatasi penyaksian yang memicu kepada kefanaan, hanya pada "keagungan Tuhan," dan "kekuasaan Allah." Ibn Zarrūq mengatakan bahwa fana, adalah kondisi di mana Tuhan "disaksikan" tanpa perantara makhluk, karena bercampurnya ketetapan sebuah perbuatan pada suatu sifat, dari aspek pengaruhnya.[86]

Ada baiknya melihat penjelasan langsung dari Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tentang indikator seorang yang berada pada kondisi fana. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menuliskan sebuah hadis yang berisi firman Tuhan:

> Kalau Aku sudah mencintainya, Aku menjadi pendengaran yang dengannya ia mendengar, menjadi penglihatan

[84]Al-Būṭī, *al-Ḥikam Aṭā'iyah,* IV, 134.

[85]Aḥmad bin Muḥammad Ibn 'Ajībah al-Hasanī, *Īqāẓ al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2016), 315.

[86]Zarūq, *Syarḥ Ḥikam*, 196.

> yang dengannya ia melihat, menjadi tangan yang dengannya ia memegang, dan menjadi kaki yang dengannya ia berjalan. Apabila ia meminta, pasti Kuberi. Apabila ia memohon perlindungan, pasti Kulindungi. Tidak pernah Aku ragu melakukan sesuatu seperti ketika aku ragu mencabut nyawa seorang mukmin yang takut mati sementara Aku tidak mau menyakitinya. Namun, itu adalah ketetapan yang harus terjadi.[87]

Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, apabila seorang hamba mengalami kondisi seperti yang diceritakan dalam hadis di atas, maka berarti ia sedang fana. Semua sifat hamba tersebut sirna dan larut dalam sifat-sifat Tuhan pada dirinya.[88] Tetapi bagaimana cara yang dapat "melesatkan" seorang hamba sampai pada fana?

Tuhan memiliki nama-Nya yang teragung *(al-ism al-a'ẓam)*, yaitu "Allah." "Allah" adalah nama suci dan mulia, nama zat-Nya yang dihiasi sifat-Nya. Nama itu didahulukan, dimuliakan, dan diagungkan daripada nama-nama Tuhan yang lain. Seluruh nama adalah sifat, dan seluruh sifat adalah nama. Nama "Allah" menghimpun nama-nama dan sifat-sifatTuhan.[89]

Menurutnya guru Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, Abū al-'Abbās al-Mursī, bahwa seluruh nama Tuhan, jika salah satu hurufnya dibuang, tidak lagi menunjukkan kepada Tuhan itu sendiri, seperti *al-'alīm* (Maha Mengetahui), *al-qadīr* (Maha Kuasa), *al-raḥīm* (Maha Penyayang), dan nama-nama lainnya, kecuali nama "Allah." Term "Allah" apabila huruf alifnya dibuang, ia menjadi *lillāh* (untuk Allah). Apabila huruf *lām* pertama dibuang, ia menjadi *lahū* (untuk-Nya). Apabila huruf *lām* yang kedua juga dibuang, ia menjadi *hū* (Dia). Dan kata "Dia" merupakan isyarat paling puncak.[90]

---

[87] Redaksi hadis selengkapnya dapat dilihat dalam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1617.

[88] Ibn 'Athā'illāh al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan,* terjemah Faisal Bahreisy, *Mengaji Lathā-iful Minan: Biografi Dua Wali Allah dan Pelajaran Pencerah Akal dan Hati,* 1 (Jakarta: Zaman, 2015), 67.

[89] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad,* 54.

[90] Al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan,* 269.

Bahkan nama "Allah" bisa digunakan dalam zikir. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī membagi 3 (tiga) *maqāmāt* (stasiun-stasiun) zikir. *Pertama*, zikir di lisan. Ini adalah zikir kebanyakan orang. *Kedua*, zikir di kalbu, yaitu zikir kalangan khusus dari orang mukmin. *Ketiga*, zikir di ruh, yaitu zikir orang-orang *'ārif* yang mengalami kefanaan dalam berzikir, menyaksikan Allah dan mendapatkan anugerah dari-Nya. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menambahkan bahwa beberapa kondisi yang dialami orang yang berzikir dengan nama "Allah," yaitu mabuk dan fana, hidup dan kekal, puas dan rida.[91]

Pada tempat yang lain, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa ada hal yang harus dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan lewat nama "Allah," yaitu fana dengan "lebur" bersama-Nya dan mengingat nama Tuhan yang paling agung, Allah, baik secara lahiriah maupun batiniah sampai berada dalam kondisi "ekstasi," yaitu sirna tenggelam dalam wujud-Nya tatkala menyaksikan-Nya. Pada saat itu, yang ia lihat dan ia rasakan hanya Allah semata. Maka, Allah pun melindungi keadaannya dan menjaganya dari makhluk.[92] Seperti lantunan syair Ibn Manṣūr al-Ḥallāj ini:

Hanya empat huruf yang menjadi perhatian kalbuku
Dengannya, lenyap semua kerisauan dan pikiranku
Alif, awal seluruh makhluk lewat penciptaan
Lalu huruf lām berlaku sebagai kecaman
Setelah itu lām tambahan keagungan,
Dan dengan huruf hā'aku mencinta,
Apakah kau telah memahaminya?[93]

Menurut al-Syiblī, pada hakikatnya tidaklah seseorang mengingat Allah kecuali Allah. Sementara menurut Abū Sa'īd al-Harraz mengatakan siapa yang sudah lupa kepada dirinya, ia akan lupa terhadap jatah dan kebutuhannya kepada Allah. Andaikata anggota badannya bisa berbicara, ia akan berucap,

---

[91] Al-Sakandarī, *Allāh*, 110.
[92] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 162.
[93] Al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan,* 269.

"Allah, Allah." Mereka adalah orang-orang yang *sirr* mereka sudah begitu rindu kepada Allah dan dunia lenyap dalam pandangan tauhid. Dalam kondisi tersebut Allah tundukkan semua makhluk untuk mereka. Hakikat mabuk cinta kepada Allah adalah ketika seseorang sudah

> digdaya, dan dibukakan kepadamu salah satu pintu untuk mengenal-Nya, maka, ketauhilah sesungguhnya Allah sedang memberikanmu perhatian, dan ingin memilihmu untuk mendekati dan menemui-Nya, maka tetaplah bersama-Nya dalam kondisi rida dan berserah diri. Sambutlah Dia dengan senang dan bahagia, jangan peduli dengan hilangnya kesempatan beribadah secara badaniyah, itu hanya wasilah untuk ibadah qalbiyah. Sesungguhnya pintu ini tidaklah terbuka, kecuali Dia ingin mengangkat tirai penghalang antara dirimu dan Dia.[94]

Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, akal mampu mengetahui bahwa Sang Maha Pencipta adalah pemilik absolut kesempurnaan. Akal juga mampu mengetahui bahwa Tuhan tidak bermula, Maha Esa.Namun akal juga punya keterbatasan. Akal tidak dapat menjangkau hakikat Allah. Alasan logis yang dikemukakan oleh Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, adalah apabila akal dapat mengjangkau hakikat Allah, tentu pengetahuan makhluk dapat meliputi Penciptanya, dan ini mustahil. Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip firman Tuhan: "*Dan mereka tidak mengetahui sesuatu dari ilmu-Nya melainkan apa yang dikehendaki-Nya.*" (Q.S. al-Baqarah: 255).[95] "*Sedang ilmu mereka tidak dapat meliputi (ilmu)-Nya.*" (Q.S. Ṭaha: 110).[96] "*Mereka (kaum yang diajak itu) tidaklah mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya.*" (Q.S.al-An'ām: 91).[97] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga mengemukakan hadis: Seandainya kalian mengenal Allah

---

[94]Aḥmad bin Muḥammad bin 'Ajībah al-Ḥasanī, *Īqāẓ al-Himam fī Syarḥ Ḥikam* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 45.

[95]Shihab, Al-Qur'an, 42.

[96]Shihab, Al-Qur'an, 319.

[97]Shihab, Al-Qur'an, 139.

dengan sebenar-benarnya, niscaya kalian mampu berjalan di atas lautan dan gunung bergeser karena doa kalian,[98] dan: Seandainya kalian mengenal Allah dengan sebenarnya, tentu kalian diberi ilmu yang tidak ada lagi kebodohan sesudahnya. Namun, tak seorangpun bisa mencapai itu. Engkau juga tidak, wahai Rasulullah?, tanya para sahabat. Tidak juga aku, jawab Nabi saw.[99] Para sahabat berkata: Kami tidak pernah mengetahui ada para nabi yang kurang pengenalannya tentang hal itu. Dan Allah lebih perkasa keberadaan-Nya, dan lebih besar kuasa-Nya, dari orang yang mengetahui seluruh hal ihwal tentang-Nya.[100] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip pendapat al-Junaid, yang mengatakan bahwa yang mengenal Allah hanya Allah. Dia berikan nama-nama-Nya untuk makhluk sehingga dengan itu mereka terhalangi.[101]

1. *Bukti Ketiga*

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menjelaskan bahwa Allah mengenal penuh diri-Nya, bahwa Dialah yang telah menciptakan seluruh makhluk yang ada, mengatur segala urusan, menentukan adanya takdir, bahkan membinasakan makhluk, kemudian menciptakannya kembali. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mendukungnya argumennya dengan firman: "*Allah pencipta segala sesuatu dan Dia pemelihara segala sesuatu.*" (Q.S. al-Zumar: 62).[102] "*Demikian itulah Allah, Tuhan pemelihara kamu, Pencipta segala sesuatu. Tidak ada Tuhan (yang Kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, maka atas dasar apakamu (hai musyrikin)masih dapat dipalingkan (oleh setan dan nafsu)?.*" (Q.S. Gāfir: 62).[103] "*Adakah Pencipta selain Allah?.*" (Q.S. Fāṭir: 3).[104] "*Dan bahwa Allah, ilmu-Nya sungguh meliputi segala sesuatu.*"

---

[98] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 210.

[99] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 210.

[100] Lihat redaksi hadis yang ada pada Al-Aṣbahānī, *Ḥilyah al-Auliyā*, jilid VIII, 156.Al-Sakandarī, *Allāh*, 135.

[101] Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 161.

[102] Shihab, *Al-Qur'an,* 465.

[103] Shihab, *Al-Qur'an,* 474.

[104] Shihab, *Al-Qur'an,* 434.

(Q.S. al-Ṭalāq: 12).[105] "*Dia menghitung segala sesuatu satu-persatu.*" (Q.S. al-Jīn: 28).[106] "*Dia (senantiasa) mengatur segala urusan (makhluk-Nya) dari langit ke bumi, kemudian ia (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) seribu tahun menurut perhitungan kamu.*" (Q.S. al-Sajadah: 5).[107] "*Malaikat-malaikat dan Ruh (malaikat Jibril as.) naik kepadanya dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun.*" (Q.S. Ma'ārij: 4).[108]Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga mengutip hadis Nabi Muhammad saw.: "*Aku tidak dapat memberikan pujian (yang sempurna) untuk-Mu. Engkaulah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu.*"[109]

2. Bukti Keempat

   Ketika menjelaskan tentang *wujūd muṭlaq,* Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī merumuskan makna term ini dengan mengatakan bahwa Allah adalah pemilik eksistensi yang mutlak, bersih dari segala ikatan, suci dari segala cara, sisi dan batasan. Allah itulah yang *al-munfarid bi al-aḥadiyah* (Satu-satunya yang Esa). Keesaan Allah tidak terbagi, bahkan dalam pikiran sekalipun. Cara yang digunakan Allah tidak terjangkau akal manusia. Zat dan sifat Allah tidak serupa dengan selain-Nya. Allah adalah tempat bergantung. Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan ayat: Katakanlah (Nabi Muhammad saw), Dialah Allah yang Maha Esa. Allah tumpuan harapan (semua makhluk). Tidak beranak dan tidak diperanakkan. Tidak ada sesuatupun yang setara (dan yang serupa) dengan-Nya.*" (Q.S.* al-Ikhlāṣ 1-4).[110]

3. Bukti Kelima

   Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, Tuhan mencegah dengan keras penggunaan nama "Allah" untuk selain Diri-Nya. Sebab nama itu mengandung keagungan dan kebesaran yang hanya

---

[105]Shihab, *Al-Qur'an,* 559.
[106]Shihab, *Al-Qur'an,* 573.
[107]Shihab, *Al-Qur'an,* 415.
[108]Shihab, *Al-Qur'an,* 568.
[109]Muslim,*Ṣaḥīḥ Muslim*, 252.
[110]Shihab, Al-Qur'an, 604.

dimiliki oleh Allah saja. Untuk menguatkan argumen ini, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip ayat: *"Allah, tidak ada Tuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, Tuhan Pemelihara, Pemilik 'Arsy yang agung.*" (Q.S. al-Naml: 26).[111] *"Apakah di samping Allah ada tuhan (lain)?, bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui.*" (Q.S. al-Naml: 61).[112] *"Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain)?, katakanlah (Nabi Muhammad saw.) "Tunjukanlah bukti (kebenaranmu), jika kamu orang-orang yang benar."* (Q.S. al-Naml: 64).[113] *"Jika seandainya (berhala-berhala) itu tuhan-tuhan (yang sebenarnya), tentulah mereka tidak akan memasukinya. Dan semuanya akan kekal di dalamnya.*" (Q.S. al-Anbiyā': 99.[114] *"Maha tinggi Allah, Raja yang Haqq (yang sebenarnya); Tidak ada tuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, Tuhan pemelihara 'arasy yang mulia. Dan barangsiapa yang menyembah tuhan yang lain bersama Allah, padahal tidak ada suatu dalil pun baginya tentang (penyembahan) itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhan Pemeliharanya.*" (Q.S. al-Mu'minūn: 116-117).[115] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menuliskan sebuah hadis yang berisi ancaman Tuhan bagi siapapun yang menggunakan nama-Nya itu: Kesombongan adalah selendang-Ku, keagungan adalah kain-Ku. Siapapun yang mencoba mengambil salah satu keduanya, Aku akan binasakan dan benamkan ke dalam neraka.[116]

4. Bukti Keenam

   Manusia yang ikut mengatur kehidupannya bersama dengan Allah, adalah manusia yang tidak tahu dengan pengaturan Allah yang baik untuk dirinya, demikian argumentasi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Manusia yang tidak ikut mengatur bersama Allah, berarti yakin bahwa Allah akan memberikan pengaturan-Nya yang baik untuk-

---

[111]Shihab, Al-Qur'an, 379.

[112]Shihab, Al-Qur'an, 382.

[113]Shihab, Al-Qur'an, 383.

[114]Shihab, Al-Qur'an, 330.

[115]Shihab, Al-Qur'an, 349.

[116]Redaksi hadis yang semakna dapat dilihat dalam Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud,* 447.

nya: yang dikemukakan oleh Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī adalah: *“Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah (berserah diri kepada-Nya setelah melakukan upaya maksimal), niscaya Dia mencukupi (segala keperluan)-nya.*” (Q.S. al-Ṭalāq: 3).[117]

5. Bukti Ketujuh
   Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī membandingkan antara pengaturan Allah atas manusia dengan pengaturan-Nya atas alam semesta. Menurut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, pengaturan manusia harus diserahkan kepada Allah. Sebab, pengaturan manusia tidak lebih sulit daripada pengaturan alam secara umum, bahkan dari aspek penciptaan keduanya saja berbeda. Firman Tuhan yang dikutip Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī adalah: *“Tentu penciptaan langit dan bumi lebih besar (hebat) dari penciptaan manusia.*” (Q.S. al-Gāfir: 57).[118]
6. Bukti Kedelapan
   Menurut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī manusia adalah milik Allah. Artinya, manusia bukanlah pemilik sesungguhnya dari dirinya, dan apa yang dimilikinya. Semua yang didapatkan manusia hanya merupakan amanah dari Allah. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī mengutip ayat: *“Sesungguhnya Allah telah (berjanji untuk) membeli dari orang-orang mukmin, jiwa dan harta mereka dengan (menganugerahkan) surga untuk mereka.”* (Q.S. al-Taubah: 111).[119]
7. Bukti Kesembilan
   Bagi Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, perbuatan Allah untuk mengatur makhluk-Nya adalah sebuah aktivitas yang ajeg atau berkelanjutan. Manusia sebagai salah satu makhluk-Nya tentu merasakan adanya pengaturan yang berkelanjutan itu. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menuliskan ayat: “*Allah, tidak ada Tuhan (penguasa mutlak dan yang berhak disembah) kecuali Dia, yang Maha Hidup; Maha*

[117]Shihab, Al-Qur’an*,* 558.
[118]Shihab, Al-Qur’an*,* 473.
[119]Shihab, Al-Qur’an*,* 204.

Kekal; lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya." (Q.S. al-Baqarah: 255).[120]

8. Bukti Kesepuluh
   Hidup manusia tentu memiliki tujuan akhir. Tujuan yang dimaksud adalah mengabdi kepada Tuhannya. Oleh karena itu, sejak manusia akan ada, mengada dan menjelang ketiadaannya, pengabdian merupakan kewajiban yang tidak dapat ditinggalkan. Ayat yang tepat tentang hal ini, menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, adalah: *Dan sembahlah Tuhan Pemelihara kamu sampai datang kepadamu keyakinan (kematian).*" (Q.S. al-Ḥijr: 99).[121] Selama manusia mengabdi kepada Tuhannya dengan penuh kepercayaan dan kepasrahan, selama itu pula manusia senantiasa dipelihara dan diberi oleh Tuhan. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip firman Allah: "*Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan bersungguh-sungguhnya bersabarlah atasnya. Kami tidak meminta kepadamu rezeki. Kami-lah yang menganugerahkan rezeki kepadamu.*" (Q.S. Ṭaha: 132).[122]
9. Bukti Kesebelas
   Manusia sering mengalami kegagalan, meskipun sudah berusaha secara maksimal dan penuh dengan perhitungan. Apa yang direncanakan di awal, berakhir dengan sebuah kegagalan. Penyebabnya, menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, adalah manusia tidak mengetahui secara pasti mana yang baik untuk dirinya dan mana yang tidak. Orang yang berakal harus menyerahkan persiapan-persiapan dan rencana-rencana dirinya kepada Allah, karena hanya Dialah yang pasti mengetahui mana yang baik dan mana yang tidak. Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip ayat: "*Dan boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia baik bagi kamu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia buruk bagi kamu. Allah mengetahui,*

---

[120]Shihab, Al-Qur'an*,* 42.
[121]Shihab, Al-Qur'an*,* 267.
[122]Shihab, Al-Qur'an*,* 321.

sedangkan kamu tidak mengetahui." (Q.S. al-Baqarah: 216).[123]

10. Bukti Kedua Belas
    Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa semua makhluk mulai dari alam jagat raya sampai kepada partikel terkecil sekalipun, semuanya memahami dan mengakui bahwa Allah itu esa. Kemudian Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menampilkan ayat: "*Hanya kepada Allah bersujud segala yang ada di langit dan di bumi, baik dengan sukarela maupun terpaksa, dan (bersujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari.*" (Q.S.al-Ra'd: 15).[124] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan delapan belas *burhān 'aqlī*-nya, untuk meniscayakan keesaan Allah, sebagaimana yang telah diuraikan.

Secara umum, keseluruhan *burhān 'aqlī* Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tersebut menggunakan empat pendekatan:

a. Pendekatan Kekuasaan Tuhan. Pendekatan ini digunakan pada argumentasi bahwa Tuhan yang sesungguhnya adalah Tuhan Yang Maha Kuasa. Kekuasaan-nya tidak punyaketerbatasan.Tiada kekuasaan lain yang melebihi kekuasaan-Nya. Tuhan berkuasa penuh dengan Diri-Nya, tanpa terpengaruh dan butuh kepada selain-Nya. Dia adalah satu-satunya pemilik kekuasaan mutlak. Tuhan berkuasa dan punya kemampuan mewujudkan atau menciptakan sesuatu. Tuhan adalah satu-satunya yang berhak mengatur ciptaan-Nya tanpa yang lain. Pengaturan Tuhan sangat sempurna tanpa ada aib sedikitpun.
b. Pendekatan Kehendak Tuhan. Pendekatan kehendak Tuhan digunakan pada argumentasi bahwa Tuhan yang sesungguhnya adalah Tuhan yang tidak "mendapat" kewajiban apapun. Tuhan yang punya kebebasan untuk memilih.
c. Pendekatan Eksistensi Tuhan. Pendekatan ini digunakan pada argumentasi bahwa Tuhan yang sesungguhnya adalah Tuhan yang *wājib al-wujūd*. Tidak pernah bahkan

---

[123]Shihab, Al-Qur'an*,* 34.
[124]Shihab, Al-Qur'an*,* 251.

tidak akan terbayangkan dalam pikiran dan benak manusia keberbilangan Tuhan. Tuhan tidak menunjukkan identitas-Nya secara spesifik di hadapan makhluk-Nya.

d. Pendekatan Ilmu Tuhan. Pendekatan ini digunakan pada argumentasi bahwa Tuhan yang sesungguhnya memiliki ilmu yang sempurna. Ilmu Tuhan tidak sama dengan ilmu selain-Nya. Ilmu Tuhan meliputi segalanya.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga menggunakan *bayān naqlī* untuk menguatkan argumennya tentang keesaan Allah dengan beberapa: Al-Qur'an, misalnya ayat-ayat yang mencantumkan kalimat*lā ilāha illā Allāh,* dan ayat-ayatlain seperti: *"Tuhanmu (adalah) Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia."* (Q.S. al-Baqarah: 163).[125] "*Katakanlah (Nabi Muhammad saw.): Dialah Allah Yang Maha Esa."* (Q.S. al-Ikhlās: 1).[126] Allah berfirman: *"Janganlah kamu menyembah dua Tuhan; sesungguhnya hanya Dia-lah Tuhan Yang Maha Esa."* (Q.S. al-Naḥl: 51).[127] *"Dialah Yang Awal dan Yang Akhir."* (Q.S. al-Ḥadīd: 3).[128] *"Dan di sisi Allah kunci-kunci gaib. Tidak ada orang yang mengetahuinya kecuali Dia.*" (Q.S. al-An'ām: 59).[129] *"Jika seandainya ada tuhan-tuhan selain Allah pada keduanya (langit dan bumi), tentulah keduanya (langit dan bumi) telah rusak binasa.*" (Q.S. al-Anbiyā': 22).[130] *"Jika Allah menimpakan suatu kemudaratan (musibah atau bencana) kepadamu, maka tidak ada yang menghilangkannya melainkan Dia."*(Q.S. al-An'ām: 17).[131] *"Setiap sesuatu (pasti akan) binasa kecuali wajah-Nya (yakni Allah swt.)."* (Q.S. al-Qaṣaṣ: 88).[132] *"Sebagian tuhan tersebut akan mengalahkan tuhan yang lain."* (Q.S. al-Mu'minūn: 91),[133] *"Aku tidak suka*

---

[125]Shihab, *Al-Qur'an,* 24.
[126]Shihab, *Al-Qur'an,* 604.
[127]Shihab, *Al-Qur'an,* 272.
[128]*Al Qur'an dan Terjemahnya Departemen Agama,*430.
[129]Shihab, *Al-Qur'an,* 134.Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad,* 124.
[130]Shihab, *Al-Qur'an,* 323.
[131]Shihab, *Al-Qur'an,* 129.
[132]Shihab, *Al-Qur'an,* 396.
[133]Lihat Shihab, *Al-Qur'an,* 348.

(mempertuhankan) yang tenggelam." (Q.S. al-An'ām: 76).[134] *"Maka, apakah (Allah swt.) yang menciptakan sama dengan yang tidak dapat menciptakan?.*" (Q.S. al-Naḥl: 17).[135] dan "*Niscaya tuhan-tuhan ituakan mencari jalan kepada Tuhan Pemilik arsy.*" (Q.S. al-Isrā': 42).[136]

Berdasarkan bukti-bukti di atas, dapat dikatakan bahwa Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tidak memiliki kecenderungan terhadap satu metode, dan meninggalkan metode yang lain. Artinya, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan *burhān 'aqlī* dan *bayān naqlī* secara seimbang. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī telah terbukti, menurut penulis, melakukan sintesa antara metode rasional dengan metode tekstual.

Selain metode rasional, ada juga metode lain yang sangat dikenal dalam diskursus-diskurus kalam, yaitu metode dialektika. Menurut M. Zurkani Jahja, metode dialektika adalah metode debat untuk mempertahankan kebenaran pendapat sendiri dan mematahkan pendapat lawan, lewat *burhān 'aqli* maupun *bayān naqlī.*[137]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī ternyata menggunakan metode dialektika dalam wacananya, yaitu ketika menjelaskan tentang makna *lā ilāha illā Allāh*. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī membantah pendapat dari pakar *Naḥw* (gramatikal Arab) terkait makna kalimat tauhid tersebut.[138] Para pakar Nahwu menyisipkan kata *lanā* (bagi kita) atau kata *fī al-wujūd* (dalam *wujūd)* secara maknawiyah pada *lā ilāha illā Allāh,* sehingga masing-masing berarti tiada Tuhan bagi kita selain Allah dan

---

[134]Shihab, *Al-Qur'an,* 137.

[135]Shihab, *Al-Qur'an,* 269.

[136]Lihat Shihab, *Al-Qur'an,* 286. Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad,* 125, 126.

[137]Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 52-53.

[138]Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menyebut kalimat *lā ilāha illā Allāh* dengan beberapa nama, seperti: Kalimat tauhid, kalimat ikhlas, kalimat ihsan, kalimat *da'wah al-ḥaq* (dakwah kepada kebenaran), kalimat keadilan, ucapan yang baik, *kalimah ṭayyibah*, kalimat yang teguh, kalimat takwa, kalimat yang kekal, kalimat istikamah, kalimat yang tinggi, perumpamaan yang paling tinggi, perjanjian, kunci langit dan bumi, kalimat *al-ḥaq*, tali buhul yang amat kuat, kalimat yang benar, dan kalimat yang tidak mengandung perselisihan. Lihat al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad*, 141-159.

tiada Tuhan dalam *wujūd* selain Allah. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan bantahannya dan menilai kedua pendapat tersebut tidak kuat bahkan cenderung mengaburkan kemurnian makna tauhid, serta tidak beralasan sama sekali.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan surat al-Baqarah ayat 163 untuk mendukung argumen rasionalnya dalam bantahan tersebut Akan tetapi, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menyetujui pendapat lainnya dari para pakar Nahwu yang mengartikan kata *illā* dengan *gair* (selain) pada *lā ilāha illā Allāh,* sehingga berarti *tiada tuhan bagi kita selain Allah.* Terkait dengan pendapat yang disebut terakhir ini, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan surat al-Anbiyā' ayat 22, sebagaimana telah dijelaskan.

Penggunaan nama "Allah" untuk Tuhan sudah ber-langsung di kalangan orang Arab pra-Islam, tepatnya pada abad ke-7 M. Menurut Ronny Astrada, nama "Allah" dapat ditemukan dalam syair-syair pra Islam, bahkan pada nama orang-orang yang hidup di masa itu.[139] Nama "Allah" juga sudah ada dalam manuskrip-manuskrip kuno di berbagai media sejarah dan peradaban manusia. Menurut informasi Toshihiko Izutsu, beberapa suku Arab percaya bahwa Tuhan yang mereka akui sebagai pencipta langit dan bumi, disebut dengan nama "Allah." Bahkan masyarakat yang musyrik pun menempatkan Allah pada kedudukan tertinggi di antara tuhan-tuhan lainnya. Mereka juga menyebut Tuhan tertinggi itu dengan Tuhan Ka'bah. Adapun tuhan-tuhan yang lain hanya diakui sebagai penghubung antara Tuhan tertinggi dengan manusia.[140]

---

[139]Pada saat kakek Nabi Muhammad saw, 'Abd al-Muṭalib mengundi nama-nama putranya untuk diramal oleh berhala Hubal, dan dikorbankan sesuai dengan sumpahnya kepada berhala tersebut. Pada masa itu sudah muncul nama 'Abdullāh ('Abd Allāh). Ronny Astrada, *Kitab Berhala: Syirik Masa Pra-Islam,* alih bahasa Inggris Nabih Amin Faris (Cet. I; Bandung: Sawo (media) Divisi Swarna, 2004), 40.

[140]Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung,* terjemah Agus Fahri Husein, et al, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an,* 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 5.

Islam datang dengan mempertahankan nama yang sudah dikenal sejak lama itu. Seolah-olah Islam mengadopsi nama "Allah" dari budaya lokal Arab untuk kemudian digunakan secara masif oleh umat Islam lintas budaya, negara dan masa. Meskipun Islam juga memperkenalkan nama-nama tuhan lainnya, seperti yang telah dijelaskan. Kata "Allah" pun dikatakan sudah digunakan dalam tradisi Kekristenan dan agama Yahudi.[141] Misalnya, kata "Allah" dapat ditemukan pada kitab Ulangan, Pasal 22,: 5: Seorang perempuan janganlah memakai pakaian laki-laki dan seorang laki-laki janganlah mengenakan pakaian perempuan, sebab setiap orang yang melakukan hal ini adalah kekejian bagi tuhan, Allahmu, dan kitab Timotius, Pasal 2,: 5: Karena Allah itu esa, dan esa pula Dia yang menjadi pengantara antara Allah dan manusia, yaitu manusia Kristus Yesus.[142]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga menggunakan metode dialektika pada wacana tentang penafian esensi. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memulai wacana tersebut dengan menunjukkan argumen pendapat yang mengatakan bahwa penafian esensi adalah hal yang tidak logis. Pendapat tersebut menggunakan contoh kebahasaan yaitu kalimat: *Yang hitam itu bukan hitam.* Menurut pendapat yang tidak mengakui penafian esensi, kalimat tersebut tidak logis karena ada esensi yang dinafikan yaitu "hitam." Menurut pendapat ini, seharusnya kalimatnya berbunyi *yang hitam itu tidak ada,* karena kalimat ini jelas menafikan *wujūd* (eksistensi). Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, kalimat yang disebutkan terakhir ini memang menafikan eksistensi, tetapi eksistensi dari sudut esensinya, jadi tetap yang dinafikan sebenarnya adalah esensinya. Demikian bantahan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga menggunakan metode dialektika pada wacana tentang derivasi kata "Allah." Pada tempat tertentu dalam bukunya, *al-Qaṣd al-Mujarrad,* Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menjelaskan dualisme pendapat tentang derivasi kata "Allah." Pendapat pertama mengatakan bahwa

---

[141]Izutsu, *God*, 101-106.

[142]*Alkitab,* 4 (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2002), 218, 250.

kata "Allah" bukan merupakan derivasi dari kata apapun, dan dikuatkan dengan makna surah Maryam 19 ayat 65, seperti yang telah diuraikan. Pendapat kedua, mengatakan bahwa kata "Allah" berasal dari *al-walh, al-hajb,* dan *al-'uluw.* Namun pada banyak tempat, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī lebih cenderung kepada pendapat yang pertama, yaitu ketika ia menjelaskan keistimewaan-keistimewaan kata "Allah." Penulis menyebut "cenderung," karena bantahan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tidak langsung dituliskan pada bagian penyampaian pendapat yang berseberangan, sebagaimana yang biasa dilakukannya. Menurut hemat penulis, keberpihakan ini semakin diperjelas saat Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan surah Maryam 19 ayat65 pada pendapat pertama, sementara untuk pendapat yang lain tidak menggunakan: satupun.

Metode dialektika lainnya, juga digunakan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī ketika menjelaskan argumen rasional tentang keesaan Allah. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengandaikan ada dua Tuhan yang menginginkan dua hal yang kontradiktif, misalnya satu Tuhan ingin menggerakkan seseorang, sedangkan Tuhan yang lainnya ingin mendiamkannya. Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, Tuhan yang keinginan tercapai adalah Tuhan Maha Kuasa, sebaliknya Tuhan yang keinginannya tidak tercapai bukanlah Tuhan.

Selanjutnya, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengemukakan pendapat lain yang menunjukkan ketidakpastian adanya dua keinginan yang kontradiktif di atas. Pendapat ini punya dua argumen. Pertama, bahwa Tuhan dengan kesempurnaan ilmunya mengetahui mana yang dapat terwujud dan mana yang tidak. Pengetahuan ini membuat tuhan yang satu tidak punya keinginan pada yang tidak dapat terwujud, sehingga kedua Tuhan tersebut hanya membiarkan terwujudnya satu keinginan saja. Kedua, bahwa Tuhan dengan kebijaksanaanya mengetahui mana yang paling tepat dan kurang tepat. Kedua Tuhan tersebut bisa bersepakat untuk hal yang paling tepat. Kedua argumen ini menunjukkan, sesungguhnya keinginan yang kontradikif (diam-bergerak) tidak akan terjadi. Ibn 'Aṭā'illāh

al-Sakandarī pun memberikan bantahannya dengan mengatakan apabila pengetahuan tentang yang lebih baik mewajibkan Tuhan untuk punya keinginan, maka itu bukanlah Tuhan. Sebab Tuhan tidak "diwajibkan" oleh apapun, karena Dia punya "hak memilih." Sementara keesaan Tuhan adalah wacana tentang eksistensi Tuhan yang Maha Kuasa dan Maha Memilih.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga menggunakan metode dialektika ketika membicarakan tipologi orang yang merespon wacana-wacana tentang Tuhan. Bagi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, ada orang memiliki "pengetahuan" tentang Tuhan. Namun pengetahuan itu hanya didasarkan kepada perasaan dan khayalannya semata. Orang tersebut tidak mau melakukan kajian-kajian atau penelitian tentang Tuhan. Orang seperti ini, menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, akan jatuh kepada jurang kesesatan.

Ada juga orang yang melakukan kajian dan penelitian tentang Allah, bahkan terlalu "berambisi" dalam kajiannya itu untuk mengenal Allah "lebih jauh." Orang tersebut ingin mengenal dengan sesungguhnya hakikat zat Allah, seluruh rahasia-rahasia cahaya ketuhanan, atau hakikat keagungan-Nya. Orang seperti ini, masih menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, akan menjadi bingung, dan linglung bahkan buta. Ia tidak mengetahui bahwa cahaya keagungan Allah yang tak terbatas dapat membutakan akalnya yang terbatas.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwah kedua tipologi sikap di atas sama-sama tercela. Seharusnya, lanjut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, perlu diadakan kajian-kajian tentang Tuhan, namun kajian tersebut bersifat pertengahan. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī kemudian mengutip hadis: *Pikirkanlah ciptaan Allah. Jangan kamu pikirkan Sang Pencipta.*[143]

Demikian juga dalam hal yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah. Ada orang yang ekstrem dalam menetapkan keberadaan sifat-sifat Allah.Akibat sikapnya itu, ia akan rentan

---

[143]Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman al-Suyūṭī, *Jāmi' al-Ḥadīs: al-Jāmi' al-Ṣagīr wa Zawā'iduhu wa al-Jāmi' al-Kabīr: Qism al-Aqwāl,* juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 114.

terjerumus kepada menyerupakan Allah dengan selain-Nya. Sikap ini disebut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī dengan *ifrāṭ.* Penulis menyebut sikap ini dengan “ekstrem kiri.” Ada juga orang yang ekstrem dalam penolakannya terhadap sifat-sifat Allah. Sehingga ia akan terjerumus kepada peniadakan sifat-sifat Allah, sikap ini disebut *tafrīṭ,* atau dalam istilah penulis, “ektrem kanan.” Menurut ‘Aṭā’illlāh al-Sakandarī, sikap *ifrāṭ* dan *tafrīṭ* ini tidak benar. Tentu sikap yang benar adalah mengambil jalan tengah *(tawassuṭ)* di antara kedua sikap ekstrem di atas.

Ada bukti lain yang menunjukkan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī juga menggunakan corak argumentasi kalam, yaitu dari uraiannya tentang “definisi” Tuhan. Ibn ‘Athā’illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa Tuhan tidak berpikir, seperti makhluk tidak berpikir tentang yang lain saat sibuk. Tuhan tidak dibatasi ruang. Tuhan tidak mencipta dengan sarana, sehingga perlu bantuan kepada selain-Nya. Kekuasaan Tuhan tak terbatas. IlmuTuhan tak tersusupi kebodohan. Kekayaan Tuhan tak disertai kemiskinan. Kemuliaan Tuhan tak dinodai kehinaan. Kekuatan Tuhan tak disertai kelemahan. Keabadian Tuhan tak diiringi kelenyapan. KekuasaanTuhan tak diliputi kelelahan. Perbuatan Tuhan tak dicemari kebosanan. Kreatifitas Tuhan tak disertai kemalasan. Kehendak Tuhan tak diimbuhi permulaan. Sifat Tuhan tak disertai perubahan. Zat Tuhan tak dibatasi ruang. dan kesempurnaan Tuhan tak disertai kekurangan. Pendefinisian seperti ini “identik” dengan cara Muktazilah mendefinisikan esensi Tuhan.[144]

Salah satu isu/tema yang juga sering diwacanakan dalam kajian kalam adalah: Apakah manusia menciptakan perbuatannya? Dalam kajian kalam, suatu “perbuatan” baru akan terwujud bila terpenuhi dua faktor, yaitu “daya” dan “kehendak.”

Bagi Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, Allah berkuasa secara mutlak untuk mengatur. Beberapa: Al-Qur’an menegaskan

---

[144]Lihat dalam Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl al-‘Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn,* juz I (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2009), 130.

bahwa Allah adalah *mudabbir* (pengatur) 'arsy, Pengatur segala urusan, dan seterusnya.[145] Sehingga makhluk tidak memiliki hak untuk mengatur alam. Bila makhluk ikut mengatur, berarti Allah tidak lagi berkuasa secara mutlak dalam pengaturan-Nya, dan ini bertentangan konsep kekuasaan mutlak Allah seperti yang dipromosikan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī mengatakan bahwa sikap mengatur dan menginginkan sesuatu yang telah ditetapkan Allah akan menjadi penghalang hati seseorang dari Tuhan-nya.[146]

Pengaturan seperti apa yang dimaksudkan? Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa orang yang meragukan rezeki, berarti telah meragukan Pemberi rezeki. Orang yang risau karena persoalan rezeki, menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, itulah ciri-ciri orang yang jauh dari Allah. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengandaikan seorang kaya yang berkata kepada si fulan, "Besok Anda tidak usah bekerja, saya akan memberi Anda lima dirham." Si fulan akan percaya kepada si kaya, padahal ia adalah makhluk yang sesungguhnya fakir. Selanjutnya Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan: Mengapa kita tidak merasa cukup dengan Zat Yang Maha Kaya dan Maha Pemurah, Penjamin rezeki dan ajal kita?.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan contoh pengaturan yang diambil langsung dari pengalaman hidupnya:

> Suatu kali aku menemui Syaikh Abū al-'Abbās al-Mursī, sementara aku punya keinginan untuk meninggalkan pekerjaan, dan mengabdikan seluruh waktuku untuk beribadah, dan tidak disibukkan dengan ilmu lahir. Aku mengatakan kepadanya, "Hanya itulah cara untuk sampai kepada Allah." Namun tanpa merespon ucapanku ia bercerita, "Aku punya seorang kawan di kota Qus. Namanya Ibn Nasyī. Ia seorang syaikh yang juga berprofesi sebagai wakil hakim. Ia merasa telah mendapatkan ilmu hakikat melalui diriku sehingga ia berkata, "Syaikh bolehkah aku meninggalkan pekerjaanku agar bisa terus menyertaimu?" Kukatakan kepadanya, "Bukan begitu caranya. Tetaplah dalam

[145]Q.S. al-Naml/27: 26, al-Zumar/39: 62, al-Jīn/72: 28, dan al-Sajadah/32: 5.
[146]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 17.

posisi yang Allah berikan kepadamu. Bagian untukmu yang Allah berikan lewat diriku pasti akan sampai kepadamu." Kemudian Syaikh menatapku seraya berkata, "Itulah ahwal kaum *ṣiddiqīn*. Mereka keluar dari sesuatu ketika Allah swt. sendiri yang mengeluarkan mereka." Mendengar kisah itu, aku (Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī) segera beranjak dari hadapannya. Allah telah membersihkan lintasan pikiranku itu dari hatiku seperti ketika aku menanggalkan sehelai pakaian. Dan aku pun rela dengan kedudukan yang Allah berikan kepadaku. Kutemukan kelapangan dengan berserah diri kepada Allah swt.[147]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip pendapat al-Gazālī, bahwa tauhid diartikan dengan meyakini bahwa segala persoalan berasal dari Allah swt. tanpa melihat adanya sarana atau pemicu persoalan tersebut, artinya segala kebaikan dan keburukan berasal dari Allah swt.[148]

Apabila kisah dari otobiografi di atas dikaitkan dengan wacana *free will* yang diuraikan Harun Nasution di depan, maka terkesan bahwa Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menganut paham Jabariyah. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dalam salah satu bait aforismenya, menyebutkan:

إِلَى الْمَشِيْئَةِ يَسْتَنِدُ كُلُّ شَيْءٍ، لِأَنَّ وُقُوْعَ مَا لَمْ يَشَأ الْحَقُّ مُحَالٌ، وَلَا تَسْتَنِدُ هِيَ إِلَى شَيْءٍ.[149]

Hanya kepada kehendak-Nyalah segala hal bergantung. Sebab kejadian yang tak diinginkan-Nya adalah mustahil. Dan kehendak-Nya tak tergantung pada segala hal.[150]

Menurut al-Būṭī ungkapan di atas bermakna bahwa Tuhan tidak butuh kepada sesuatu apapun, segala sesuatu itulah yang butuh kepada dia. Hal ini disebut *al-Ṣamad*, dan *al-Ṣamad*

---

[147]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 256.

[148]Al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ*, 39.

[149]Al-Iskandarī, *Matn al-Ḥikam*, 123.

[150]Terjemahan – selain "sebab kejadian yang tak diinginkan-Nya adalah mustahil" – dikutip dari buku Muhammad, *Kisah Menakjubkan*, 273.

merupakan salah satu nama Allah. *Al-Ṣamad* juga bermakna bahwa sifat iradah Tuhan itu sempurna dan menetap pada-Nya, tidak tercampur dengan sifat kekurangan dan unsur paksaan.[151]

Al-Būṭī menjelaskan bahwa *al-syai'* dalam ungkapan di atas adalah segala sesuatu yang ada. Itu artinya, bahwa segala sesuatu tidak akan ada kalau proses mengadanya tidak ke *ta'alluq* (bergantung) kepada kehendak Allah, *al-masyī'ah* itu maksudnya adalah kehendak Allah.[152]

Bahkan orang akan menduga bahwa Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menganjurkan untuk tidak berusaha, karena harus berhenti mengatur.Kesan dan dugaan tersebut tidak benar. Sebab Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī sendiri pernah meng-klarifikasi, bahwa maksud "berhenti mengatur" bukanlah tidak mau berusaha atau bekerja. Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, berhenti bekerja hanya akan mengakibatkan umat Islam menjadi lemah dan beban bagi orang lain.[153] Jadi pengaturan seperti apa yang dilarang dalan agama? Masih menjadi pertanyaan di sini.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan ilustrasi yang menarik,terkait dengan jenis pengaturan yang dimaksudkan-nya:

> Orang yang diberi pedang yang sangat indah oleh raja. Pedang itu hanya diberikan kepada orang yang istimewa untuk membunuh musuh atau hiasan di istana. Namun, ia malah menggunakannya untuk memotong bangkai. Akibatnya, pedang itu tumpul dan rusak. Ketika sang raja mengetahuinya, tentu saja ia murka dan mengambil kembali pedang itu seraya memberinya hukuman yang berat sebagai balasan atas perbuatan buruknya.[154]

Ilustrasi di atas seolah mengisyaratkan bahwa ada orang mengatur sesuatu, tetapi tidak sesuai dengan aturan yang diharapkan, atau tidak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

---

[151] Al-Būṭī, *al-Ḥikam Aṭā'iyah,* IV, 183.
[152] Al-Būṭī, *al-Ḥikam Aṭā'iyah,* IV, 184.
[153] Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 153.
[154] Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 136, 138.

Inilah yang diilustrasikan dengan "menggunakan pedang untuk memotong bangkai," dan ini salah. Namun, ada orang yang mengatur sesuatu, tetapi sesuai dengan aturan dan ketentuan yang ada. Hal ini diilustrasikan dengan "pedang yang seharusnya digunakan untuk membunuh musuh atau hiasan di istana," dan ini benar. Sehingga kalau ada pengaturan seperti pada ilustrasi pertama, maka "raja akan meminta kembali pedang yang telah dihadiahkannya dan menghukum pengguna pedang tersebut." Itu artinya, apabila ada yang mengatur sesuatu, tetapi tidak sesuai dengan peraturan dan ketentuan yang berlaku, maka akan ada pihak yang memberikan balasan untuk "membayar" kesalahannya. Dari ilustrasi di atas, secara sederhana dapat dikatakan ada pengaturan yang benar, ada pengaturan yang salah.

Seperti yang telah disinggung, berdasarkan sifatnya, *tadbīr* (pengaturan) terbagi menjadi: *tadbīr mażmūm* (pengaturan yang tercela) dan *tadbīr maḥmūd* (pengaturan yang terpuji). *Tadbīr mażmūm* yaitu pengaturan berupa pemenuhan nafsu syahwat, bukan pemenuhan hak Allah. Orang yang membuat pengaturan demi melakukan maksiat, orang yang lalai, orang beramal yang disertai dengan riya, semua itu adalah contoh-contoh pengaturan yang tercela. Pengaturan yang tercela dapat mendatangkan siksa bagi pelakunya. Pengaturan yang tercela dapat menghalangi diri pelakunya dari Allah. *Tadbīr maḥmūd* adalah pengaturan yang dapat mendekatkan diri pelakunya kepada Allah. Orang yang mengatur bagaimana cara melepaskan diri dari jerat utang, atau berusaha bebas dari tanggungan orang lain, kemudian ia membayar atau meminta kehalalan utangnya. Orang yang berusaha memperbarui tobatnya. Orang yang berupaya untuk menghindari godaan dan bujuk rayu setan. Semua itu adalah bagian dari pengaturan yang terpuji.

Tadbīr maḥmūd adalah pengaturan yang dapat mendekatkan diri pelakunya kepada Tuhan. Orang yang mengatur bagaimana cara melepaskan diri dari jerat utang, atau berusaha bebas dari tanggungan orang lain, kemudian ia membayar atau meminta kehalalan utangnya. Orang yang

berusaha memperbarui tobatnya. Orang yang berupaya untuk menghindari godaan dan bujuk rayu setan. Semua itu adalah bagian dari pengaturan yang terpuji.

Adapun pengaturan berdasarkan tujuannya, terbagi menjadi: pengaturan dunia untuk dunia, dan mengatur dunia untuk akhirat. Di antara contoh pengaturan jenis pertama, adalah mengatur cara memperbanyak pemenuhan urusan duniawi sehingga merasa sombong, akhirnya lalai bahkan melakukan maksiat. Contoh pengaturan jenis kedua yaitu mengatur usaha untuk mendapatkan rezeki yang halal, agar bisa berbagi kepada sesama.

Intinya menurut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, tidak semua pengaturan tercela. Ada yang disebut pengaturan yang terpuji, yaitu pengaturan yang akan menghantarkan seorang hamba dekat kepada tuhannya, dan "melesatkan" jalan menuju rida-Nya. Adapun pengaturan yang tercela yaitu mencari dunia untuk kepentingan diri sendiri, bukan untuk Tuhannya, semata-mata untuk dunianya bukan untuk kepentingan akhiratnya.[155] Jadi orang yang berakal, kata Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, tidak akan pernah menggunakan akalnya untuk mengatur sesuatu yang tidak menjadikannya dekat dengan Allah.[156]

Bahkan Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī merumuskan sepuluh argumen tentang keharusan manusia tidak ikut mengatur bersama Allah. Sepuluh argumen tersebut bila dirangkum akan menjadi: Pertama, Allah sudah mengatur manusia sejak awal, manusia yangmuncul belakang tidak perlu ikut mengatur. Kedua, manusia tidak tahu pengaturan mana yang baik, serahkan sepenuhnya kepada Allah. Ketiga, rencana manusia sering gagal, sehingga rencana manusia tidak berguna. Keempat, Allah pengatur segalanya, manusia bagian kecil dari "segala" itu. Kelima, manusia milik Allah, yang bukan pemilik tidak berhak mengatur. Keenam, manusia tamu "di rumah" Allah, sebagai tamu harus ikut aturan tuan rumah. Ketujuh, Allah mengatur tanpa henti, manusia tidak punya kesempatan mengatur. Kedelapan, tugas dan tujuan hidup

[155]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 18.
[156]Al-Sakandarī, *al-Tanwīr*, 134.

manusia hanya mengabdi, sehingga disibukkan untuk pengabdian saja. Kesembilan, manusia senantiasa dalam perhatian Allah, selagi manusia beribadah kepada-Nya. Kesepuluh, Allah paling mengetahui akibatdari sesuatu, manusia tidak tahu.

Sebelum penulis menganalisis konsep *tadbīr* Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, di sini akan dijelaskan terlebih dahulu posisi wacana *tadbīr* dalam pemikiran teologi Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, seperti yang dijelaskan Alwi Shihab dalam *al-Tashawwuf al-Islāmī.*

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī adalah murid Abū al-'Abbās al-Mursī, dan al-Mursī adalah murid Abū al-Ḥasan al-Syāżilī. Al-Syāżilī dikatakan sangat terkesan dengan pemikiran-pemikiran al-Gazālī. Menurut Alwi Shihab, tokoh-tokoh ini menganut "doktrin" bahwa Tuhanlah yang menjadikan segala yang ada *(maujūdāt)* untuk tunduk kepada dua proses nikmat, yaitu nikmat penciptaan dan nikmat pemeliharaan. Nikmat penciptaan maksudnya Tuhan mengeluarkan dari keadaan tiada sebelumnya menjadi ada di alam ini. Nikmat pemeliharaan maksudnya, segala yang ada pasti dipelihara oleh Tuhan,[157] dengan cara mengaturnya.

Dari informasi di atas, dapat diketahui bahwa wacana *tadbīr*, bukanlah hal yang baru digagas oleh Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, tetapi sudah dikenal pada masa al-Gazālī. Boleh jadi wacana ini sudah mengalami perkembangan pemikiran dari masa al-Gazalī hingga Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Sebagaimana diketahui, dari keempat tokoh yang disebutkan, hanya dua saja yang dikenal menuliskan doktrin-doktrinnya, yaitu al-Gazālī dan Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī. Sementara jarak masa antara keduanya sangat jauh,sehingga perkembangan pemikiran itu menjadi mungkin. Dari informasi di atas juga dapat diketahui bahwa *tadbīr* sangatterkait dengan penciptaan. Tuhan tidak saja mencipta, tetapi juga mengaturnya dan pengaturan-Nya berkesinambungan dan bersifat mutlak, sebagaimana yang dikatakan Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī.

---

[157]Shihab, *al-Tashawwuf al-Islāmī*, 142.

Penulis akan menjelaskan beberapa bantahan terkait dengan konsep-konsep *tadbīr* Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī di atas. Bantahan tersebut menggunakan beberapa argumen, yaitu argumen bahasa, argumen teologi, argumen sufistik, dan argumen fikih.

a. Argumen Bahasa

Term *tadbīr* berasal dari *dabbara*, aslinya terdiri dari tiga huruf: *dāl-bā’-rā’,* yang berarti akhir atau belakang sesuatu. *Dabbara* diartikan dengan “mengatur” karena biasanya pengaturan dilakukan untuk mencapai hasil, dan hasil letaknya pasti di akhir.[158] Dalam penggunaan bahasa secara umum, siapapun bisa menjadi subjek *tadbīr* (mengatur). Namun dalam Al-Qur’an, hanya Allah yang menjadi subjek *tadbīr*.[159] Maksudnya, hanya Allah yang melakukan pengaturan. Manusia dan makhluk lainnya tidak melakukan itu. Jadi, kalau ada yang mengatakan “manusia mengatur,” itu adalah ungkapan yang kurang tepat dari sisi bahasa Al-Qur’an.

b. Argumen Teologi

Penulis yakin bahwa pelarangan *tadbīr* di atas bukan semata-mata karena adanya unsur membatasi kemutlakan kekuasan Allah, ataupun hanya berdasar kepada *bayān naqlī* yang disebutkan Ibn ‘Aṭā’illlāh al-Sakandarī saja. Menurut penulis, isu yang digembar-gemborkan oleh Ibn ‘Aṭā’illlāh al-Sakandarī ini, didasarkan kepada suatu upaya menjaga kemurnian makna tauhid seperti yang dipahaminya. Suatu upaya yang bertujuan agar manusia tidak menyangka bahwa apapun yang telah dilakukannya akan mempengaruhi keputusan-keputusan Tuhan. Minimal tidak muncul dalam pikiran manusia, bahwa Allah melakukan sesuatu yang menjadi “akibat” dari suatu “sebab” yang dilakukan manusia.

---

[158]Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugah*, juz II (Beirut:Dār al-Fikr, 1979), 324.

[159]Bisa dilihat ayat-ayat pada Q.S. Yūnus/10: 3, 31; al-Ra‘d/13: 2; dan Sajadah/32: 5. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Ḥadīs, t.t.), 252.

Hal ini sesuai dengan makna dari salah satu bait aforisme Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī:

كَيْفَ يَكُوْنُ طَلَبُكَ اللَّاحِقُ سَبَباً لِعَطَائِهِ السَّابِقِ.[160]

Bagaimana mungkin permohonanmu yang muncul belakangan itu menjadi sebab *al-'aṭā' al-sābiq*.

Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa *al-'aṭā' al-sābiq* adalah segala yang terkait ilmu-Nya yang *qādim* sebelum terciptanya alam.[161] Dari aspek di atas, pelarangan *tadbīr* manusia masih dianggap logis. Namun penjelasan-penjelasan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan kesan bahwa *tadbīr* Allah dan manusia bisa disamakan dari aspek teologis. Padahal, seperti yang telah dikemukakan, bahwa hak "mengatur" ada karena "kekuasaan" ada. Maksudnya, yang berhak mengatur adalah yang berkuasa. Allah dapat mengatur karena Dia berkuasa. Bila dikatakan manusia mengatur, berarti manusia juga punya kekuasaan. Akan tetapi kekuasaan manusia tidak sama dengan kekuasaan Tuhan. Kekuasaan manusia terbatas, sementara kekuasaan Allah tidak terbatas, atau absolut. Jadi tidaklah mungkin memadankan "manusia mengatur" dengan "Tuhan mengatur," apalagi mengatakan "manusia mengatur bersama Tuhan," sungguh tidak logis.

c. Argumen Sufistik

Adanya ketidak sinkronan antara sepuluh argumentasi alasan pelarangan *tadbīr* manusia, dengan uraian-uraian dan penjelasan-penjelasan yang disampaikan oleh Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Bahkan antara keduanya tampak bertolak belakang. Sepuluh argumen alasan pelarangan itu lebih cenderung kepada paham Jabariyah, yaitu menafikan atau memustahilkan kemampuan dan daya manusia. Sementara penjelasan-penjelasan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan batasan kepada beberapa hal tertentu saja. Sepuluh argumen alasan pelarangan mengacu kepada semua jenis *tadbīr*, baik *mażmūm* (tercela) maupun *maḥmūd* (terpuji), sementara

---

[160] Al-Iskandarī, *Matn al-Ḥikam*, 123.

[161] Al-Ḥasanī, *Īqāẓ al-Himam*, 377.

penjelasan-penjelasan hanya membatasi pada pelarangan *tadbīr mażmūm* saja.

Jika diperhatikan dengan seksama, pelarangan *tadbīr* manusia adalah karena tujuan dan maksud *tadbīr* yang salah, bukan karena perbuatan *tadbīr*-nya. *Tadbīr* manusia yang dapat menjauhkan dan menghalangi dirinya dari Tuhan saja yang dilarang. Oleh karena itu, tidak tepat kalau manusia dilarang melakukan *tadbīr.* Seharusnya yang dilarang dan diperingatkan adalah tujuan dan maksud-maksud yang salah itu tadi. Sehingga hal yang harus lebih dikedepankan adalah pemurnian dan penyucian niat manusia dalam berusaha, bukan pelarangan *tadbīr.*

d. Argumen Fikih

Terkait dengan bantahan dari sisi sufistik di atas, maka pelarangan *tadbīr* secara umum tidak boleh dilakukan, karena di dalamnya ada *tadbīr mażmūm* dan *tadbīr maḥmūd.* Dalam kaidah fikih dinyatakan: *Mā lā yudraku kulluhu lā yutraku kulluhu,* maksudnya apa saja yang tidak bisa dilakukan seluruhnya, jangan ditinggalkan seluruhnya. Dalam konteks masalah pelarangan *tadbīr*, tidak mungkin *tadbīr* dilarang, hanya karena ada *tadbīr*yang cenderung kepada hal-hal yang terlarang.

1. Corak Argumentasi Filsafat

Penulis akan mulai "menandai" argumentasi filosofis Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dengan mengacu kepada kombinasi makna terminologis "filsafat"dari al-Kindī (w. 252 H.) dan al-Fārābī (w. 339 H.). Keduanya memaknai filsafat sebagai pengetahuan tentang hakikat yang sebenarnya dari segala yang ada, sesuai dengan kemampuan manusia.[162]Apabila pe-

[162]M.M. Syarif, ed., *History of Muslim Philosophy: The Philosophers,* disunting oleh Ilyas Hasan, *Para Filosof* (Bandung: Mizan, 1998), 15. Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama* (Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 8. Menurut hemat penulis, tambahan "sesuai dengan kemampuan manusia" pada definisi ini adalah khas filsafat Islam. Aristoteles tidak menyebutkan kalimat ini ketika menjelaskan makna "definisi." Lihat dalam Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Haiah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Muṭāba' al-Āmīriyah, 1983), 49.

maknaan ini dihubungkan dengan argumentasi Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī dalam wacananya tentang Tuhan, maka corak filsafatnya akan tampak dengan jelas.

Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī mendefinisikan makrifat dengan *idrāk al-syai’ fī żātihi wa ṣifātihi ‘alā mā huwa bihi,* berarti mengenali zat dan sifat sesuatu dengan sebenarnya. Jika “makrifat” di sini dinisbahkan kepada Allah, atau disebut *ma‘rifah al-Bārī*, maka yang dimaksudkan adalah *mengenal hakikat zat dan sifat-sifat Tuhan*. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menyadari bahwa mengenal Allah dalam arti seperti ini sangat sulit bagi manusia pada umumnya. Sementara Allah, menurut Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, mewajibkan makhluk-Nya untuk mengenal-Nya. Jadi, pengenalan seperti apa yang dimaksudkan?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, perlu kembali melihat argumen-argumen Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī. Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī membagi 2 (dua) jenis makrifat, yaitu: mengenal kebenaran *(ma‘rifah ḥaqq),* dan mengenal hakikat kebenaran *(ma‘rifah ḥaqīqiyah).* Kedua makrifat ini disebut sebagai dasar pengetahuan *aṣl al-ma‘rifah. Ma‘rifah ḥaqq* adalah mengenal nama dan sifatAllah, sedangkan *ma‘rifah ḥaqīqiyah* adalah mengenal Zat Allah. Makrifat yang dinilai sulit adalah jenis yang kedua, karena tidak ada yang sama, sepadan dan sekutu dengan Allah. Sedangkan makrifat yang diwajibkan Allah pada makhluk-Nya itu adalah jenis makrifat yang pertama, yaitu mengenal Allah lewat nama-nama dan sifat-sifat-Nya, sesuai dengan kemampuan, dan ini terbuka untuk semua makhluk. Setidaknya inilah maksud Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa manusia secara umum, jin, malaikat, setan, hewan, benda mati, tumbuhan, udara, tanah, dan air dapat mengenal nama-nama dan sifat-sifat Allah dengan caranya masing-masing. Oleh karena itu, menurut penulis, definisi makrifat dan penjelasannya dari Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī ini cenderung bercorak filsafat.

Kecenderungan argumentasi filosofis Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tampak juga pada argumentasinya tentang *wujūd muṭlaq.* Bagi Ibn ‘Aṭā’illlāh al-Sakandarī, Allah adalah *wujūd muṭlaq* artinya adalah eksistensi-Nya terlepas dari segala

perubahan dan disifati sebagai sifat-sifat yang abadi dan azali. Tuhan itu esa, Dia tidak terbagi-bagi, *lā ta'līf* (tidak tersusun), dan *la tarkīb* (tidak punya komposisi). Kekayaan Tuhan tidak bergantung pada selain-Nya, sebagaimana ketidaktergantungan eksistensi-Nya pada selain-Nya, dan perbuatan-Nya tidak membutuhkan sesuatu apapun selain-Nya. Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī juga mengatakan bahwa Zat Allah tidak mengandung unsur-unsur bukanlah *a'rāḍ*, yang menempati suatu tempat dan tidak tempatlainnya.

ada *mudabbir* (yang mengatur), *khāliq* (yang menciptakan) serta *mubdi'* (yang menjadikan) semuanya itu. Kedua, para *sālik* memikirkan siapa yang pantas disebut dengan *mudabbir, khāliq* ataupun *mubdi'.* Mereka menetapkan pastilah ia memiliki sifat-sifat yang senantiasa ada melekat pada dirinya saat mencipta atau menjadikan makhluk, sehingga ciptaannya itu selalu bermanfaat baik secara umum maupun secara khusus untuk kehidupan manusia. Sifat-sifat itu adalah *al-'ilm, al-qudrah, al-irādah, al-ḥayāh, al-ginā* dan sifat-sifat yang kokoh lagi sempurna lainnya yang dimiliki oleh Allah. Ketiga, jika para *sālik* memikirkan kembali relasi/hubungan antara nama-nama dan sifat-sifat ini, maka mereka akan menemukan bahwa perlu adanya keberadaan Zat yang memiliki semua nama-nama dan sifat-sifat itu. Sebab, *lā taqūmu illā bi al-Żāt,* maksudnya tidak mungkin sifat berdiri sendiri tanpa adanya Zat.[163]

Sifat tidaklah "mandiri," tetapi pasti berada pada sesuatu yang disifati. Sebagaimana halnya, zat Allah tidak terpisah dari sifat-Nya. Tegaknya yang satu dengan keberadaan yang lain adalah hal yang niscaya dan hakikat yang mesti. Sifat dan zat tidak terpisah seperti syarat dengan sesuatu yang disyarati. Lenyapnya yang satu adalah adanya yang lain.

Keberadaan hidup tidak akan diketahui kecuali pada sesuatu yang hidup. Keberadaan ilmu akan diketahui kecuali pada pihak yang berilmu. Keberadaan suatu kehendak hanya akan tergambarkan pada pihak yang memiliki kehendak.

[163]Lihat dalam al-Būṭī, *al-Ḥikam Aṭā'iyah,* V, 259, 260.

Sifat-sifatAllah hanya bisa dipahami dengan adanya pemilik sifat.

Seandainya sifat sesuatu bukanlah merupakan zat sesuatu, maka akan ada dua kemungkinan, yaitu sifat merupakan *zā'idah* (tambahan) terhadap zatnya atau tidak. Jika merupakan *zā'idah* atas zat, maka kemungkinannya adalah sifatbisa jadi tegak dengan zatnya, atau dengan yang lain. Jika sifattegak dengan zat, maka adakalanya sifat itu kadim atau *muḥdaṡ* (baru).

Jika sifat Allah merupakan *zā'idah* atas zatAllah, tentu sifat tersebut kemungkinan tergolong kepada entitas yang baru. Entitas yang baru tersebut akan sama seperti entitas baru lainnya yang pasti mengalami perubahan, walaupun sifat tersebut (selagi ia baru) bukan *zā'idah* atas zat. Sifat Tuhan bisa merupakan zat-Nya sendiri atau selain-Nya. Tentu saja mustahil sifat-Nya merupakan zat-Nya itu sendiri, sebab dengan begitu sifat-Nya adalah Dia. Namun, jika bukan zat-Nya, ia tegak dengan sendirinya atau dengan yang lain. Tentu saja mustahil ia tegak dengan zat-Nya. Sehingga zat yang kadim bergantung pada zat yang kadim yang saling berbeda. Ini jelas bukan tauhid.

Kalau sifat merupakan entitas baru, ada tiga kemungkinan: Sifat yang baru itu ada pada sesuatu yang kadim, pada yang baru juga, atau pada zat yang kadim. Apabila sifat terwujud pada sesuatu yang kadim, berarti yang kadim itu akan berubah mengikuti karakter dasar sifat yang cenderung berubah dari satu sifat kepada sifat yang lain. Ini menunjukkan sesuatu itu baru, sebab hal tersebut merupakan sifat-sifat fisik yang mengalami kebaruan.

Seandainya sifat terwujud pada selain-Nya, ini berarti bahwa Dia disifati dengan sifat yang ada pada selain-Nya. Jika ini terjadi, ada kesamaan antara Zat Yang Kadim dan zat yang baru. Ini juga berarti bahwa sifat yang terdapat sesuatu yang baru (makhluk) juga menjadi sifat Zat Yang Kadim (Tuhan), dan begitu pula sebaliknya. Hukum dan prinsip keduanya menjadi sama. Adapun terwujud pada dirinya

sendiri, tidak mungkin bagi sifat, karena ia tidak bisa berdiri sendiri dan pasti berada pada sesuatu yang disifatinya.

Akal, menurut Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī, tidak menerima adanya sifat, kecuali terdapat pada sesuatu yang disifati. Sebagaimana kekekalan azali wajib bagi sifat kadim, wajib pulalah baginya kekekalan abadi, karena zat yang kadim mustahil mengalami perubahan dan ia sudah cukup dengan sifat-sifat kesempurnaan, kesucian, dan keagungannya. Jadi, sifat-Nya bukan diri-Nya dan juga bukan selain-Nya, tegas Ibn 'Aṭā'illlāh al-Sakandarī kembali menyimpulkan.

2. Corak Argumentasi Fikih

Para ahli juris muslim mengenal bahwa salah satu instrumen *istinbāṭ* (penggalian) hukum yang bisa digunakan adalah kias. Mekanisme kias yang lumrah dipraktikkan, yaitu seorang analis hukum menghubungkan suatu kasus yang belum diketahui status hukumnya, dengan kasus yang sudah ditetapkan hukumnya, karena persamaan sebab hukum antara keduanya.[164] Instrumen ini bila digiring kepada kasus-kasus di luar persoalan hukum *(gair tasyri'īyah)*, maka ia "identik" dengan *tamṡīl* (*analogy)*.[165]

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī sering melakukan analogi dalam argumentasi-argumentasinya tentang Allah. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menganalogikan rahasia nama "Allah" dengan Al-Qur'an, dan rahasia nama-nama Tuhan yang lain dengan kitabTaurat, Injil, Zabur dan Suhuf.Al-Qur'an dan kitab-kitab lainnya semuanya adalah kalam Tuhan. Tidak ada perbedaan di antara masing-masing kitab suci itu pada aspek sumber.

Akan tetapi pada aspek peran, fungsi dan kandungan, Al-Qur'an memiliki keutamaan yang lebih daripada Taurat, Injil, Zabur dan Suhuf. Misalnya Al-Qur'an berfungsi sebagai *muṣaddiqan* (legalisir) dan *muhaiminan* (penguji) terhadap kitab-kitab sebelumnya, keberadaan Al-Qur'an terjaga keorisinalannya

---

[164]Lihat dalam 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* 12 (Kuwait: Dar al-Qalām, 1978), 52.

[165]Analogi adalah menghubungkan satu partikulasi dengan partikulasi yang lain dalam memutuskan sesuatu, karena keduanya memiliki kesamaan makna. Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Falsafī*, 55.

sampai hari akhir, sedangkan lainnya tidak, dan isi kandungan Al-Qur'an lebih lengkap dan sempurna, dan sebagainya.[166]

Demikian juga nama "Allah" dengan nama-nama Tuhan lainnya, sama kedudukannya sebagai *asmā' al-ḥusnā* yang mulia dan agung. Akan tetapi nama "Allah" memiliki keistimewaan yang lebih sempurna dan rahasianya yang lebih banyak dan lengkap dari nama-nama tuhan yang lain.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga melakukan analogi dalam argumentasinya tentang keesaan Tuhan. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menganalogikan ketidaksempurnaan kekuasaan lebih dari satu tuhan dengan kekuasaan lebih dari satu raja. Artinya Tuhan di sini diibaratkan seperti raja. Satu Tuhan akan merasa tidak sempurna kekuasaannya apabila ada Tuhan lain yang berkuasa. Sebab dengan keterbatasan kekuasaan itu, maka pengaturannya terhadap alam menjadi tidak sempurna juga. Persis seperti seorang raja, ia akan merasa kekuasaannya tidak sempurna apabila ada raja lain yang berkuasa di daerahnya yang kecil itu, sebab pengelolaan kerajaannya akan tidak sempurna karena diintervensi oleh raja yang lain. Menurut Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, ketidaksempurnaan kekuasaan karena keberadaan dua Tuhan seperti di atas memperlihatkan merusak makna keesaan Tuhan.

Tidak hanya itu, Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan ilustrasi yang mengandung analogi tentang jenis-jenis *tadbīr* (pengaturan) manusia bersama Tuhan. Ilustrasi yang dimaksudkan telah disebutkan pada uraian tentang corak argumentasi kalam.

---

[166]Seperti pada ayat-ayat berikut ini: Dan berimanlah kepada apa yang telah Aku turunkan (Al-Qur'an) yang membenarkan apa yang ada padamu (Taurat) (Q.S. al-Baqarah/2: 41). Dan kami telah turunkan kepadamu (wahai Nabi Muhammad saw.) al-kitab (Al-Qur'an) dengan haq (dengan benar dan mengandung kebenaran), membenarkan apa yang sebelumnya, dan kitab-kitab dan batu ujian terhadapnya. (Q.S. al-Mā'idah/5: 48),Sesungguhnya Kami menurunkan *al-Żikr* (Al-Qur'an), dan sesungguhnya Kami baginya adalah benar-benar para pemelihara (keasliannya dan kekekalannya). (Q.S. al-Ḥijr/15: 9). Pada hari ini, telah Kusempurnakan untuk kamu agama kamu, dan telah Kucukupkan kepada kamu nikmat-Ku, dan telah Kuridhai Islam sebagai agama bagi kamu. (Q.S. al-Mā'idah/5: 3). Lihat Shihab, Al-Qur'an,7, 116, 262, 107.

Melalui ilustrasi tersebut, tampaknya Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menganalogikan *tadbīr mażmūm* (pengaturan yang tercela) dengan penggunaan pedang untuk memotong bangkai, dengan *tadbīr maḥmūd* (pengaturan yang terpuji) dengan penggunaan pedang untuk perang atau hiasan istana.

Manusia telah diberi anugerah yang banyak oleh Allah. Anugerah tersebuttentu bermanfaatpada kehidupan dunia dan akhiratnya. Manakala manusia tidak menggunakan anugerah Allahuntuk kebahagiaan dunia dan akhiratnya, ataupun menyalahgunakan anugerah tersebut, maka ia seperti orang yang menggunakan pedang raja untuk memotong bangkai. Padahal seharusnya pedang tersebutdigunakan oleh seorang prajurit untuk membunuh musuhnya di medang perang, atau digantung di dinding sebagai hiasan.

Allah sebagai pemberi anugerah tentu akan kecewa dan marah terhadap sikap penyalahgunakan tersebut, dan pasti menyiksa pelakunya. Hal ini sama halnya seperti sikap raja yang meminta kembali pedang pemberiannya, kemudian menghukum orang menerima pedang, seperti yang diilustrasikan di atas.

Menurut hemat penulis, analogi yang dilakukan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī pada bagian terakhir yang disebut ini, juga bisa dikategorikan kepada argumentasi corak kalam, karena menggunakan metode berpikir *qiyās al-gā’ib ‘alā al-syāhid.*

Pada uraian corak pemikiran kalam, telah disebutkan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menggunakan *burhān ‘aqlī* dan *bayān naqlī* secara seimbang, yaitu metode rasional dengan metode tekstual.Sekarang timbulpertanyaan baru: Bagaimana metode penafsiran: atau hadis yang digunakan oleh Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarīketika menggunakan *bayān naqlī?*

Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī memberikan beberapa contoh penafsiran kaum sufi terhadap Al-Qur’an. Misalnya, Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menunjukkan penafsiran Al-Qur’an dari gurunya, Abū al-‘Abbās al-Mursī. Al-Mursī menjelaskan makna “anak perempuan,” “anak laki-laki,” “anak kembar laki-laki dan perempuan,” “mandul” dalam ayat:

> "Dia menganugerahkan anak-anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki, dan memberikan anak laki-laki kepada siapa yang Dia kehendaki. Atau Dia menganugerahkan kepada mereka kedua jenis laki-laki dan perempuan, dan Dia juga menjadikan mandul siapa yang Dia kehendaki." (Q.S. al-Syūrā: 49-50).[167]

Makna "anak perempuan" pada bagian: *"Dia menganugerahkan kepada siapa yang Dia kehendaki anak perempuan"* dengan amal kebaikan. Makna "anak laki-laki" pada bagian: *"Dia menganugerahkan kepada siapa yang Dia kehendaki anak laki-laki"* dengan ilmu. Makna "anak kembar laki-laki dan perempuan" pada: *"Atau Dia memberikan kepada mereka anak kembar laki-laki dan perempuan,"* dengan ilmu dan amal kebaikan. Makna "mandul" pada: *"Dan Dia juga menjadikan siapa yang Dia kehendaki mandul,"* dengan tidak memiliki ilmu maupun amal kebaikan. Makna "sapi betina" pada bagian: *"Allah memerintahkan kalian untuk menyembelih sapi betina,"*[168] dengan hawa nafsu.[169] Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī memberikan komentarnya terkait dengan penafsiran gurunya tersebut:

> Semua itu tidak dimaksudkan untuk membelokkan makna lahiriyah ayat-ayat itu, karena makna lahiriyah ayat-ayat itu sudah diketahui secara umum. Penafsiran kaum sufi itu memunculkan maksud batiniah bagi orang yang hatinya telah dibukakan oleh Allah. Nabi saw. bersabda: "Setiap: memiliki sisi lahir dan batin, memeliki batasan dan petunjuk."[170]
>
> Jangan mendebat penafsiran mereka dengan mengatakan, "Penafsiran ini membelokkan firman Allah dan Hadis Nabi saw." Upaya mereka sama sekali bukan pembelokan. Baru dianggap pembelokan jika mereka (kaum

---

[167]Shihab, Al-Qur'an, 488.

[168]Ayat yang dimaksudkan adalah Q.S. Al-Baqarah/2: 67.

[169]Al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan*, 217.

[170]Redaksi lengkap sabda di atas dapat ditemukan dalam Aḥmad bin 'Alī bin al-Musannā al-Tamīmī, *Musnad Abī Ya'lā al-Mūṣalī,* juz IX (Cet. I; Damaskus: Dār al-Ma'mūn li al-Turās, 1987), 81-82.

> sufi) itu mengatakan, "Hanya ini maknanya." Mereka tetap mengakui makna lahiriah dan sekaligus menyingkapkan makna batiniahnya. Mereka memahaminya sesuai dengan pemahaman yang Allah berikan kepada mereka. Bisa jadi mereka memahaminya secara berbeda dengan apa yang dimaksudkan oleh pengucapnya.[171]

Dari komentar di atas, dapat diketahui bahwa Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menyetujui metode penafsiran kaum sufi. Dalam terminologi ilmu tafsir, penafsiran kaum sufi disebut dengan tafsir *isyārī*. M. Quraish Shihab mendefinisikan tafsir *isyārī* dengan menarik makna-makna ayat-ayat Al-Qur'antidak dari bunyi lafal ayat, tetapi dari kesan yang muncul dari lafal itu dalam benak sang penafsir yang memiliki kecerahan hati dan atau pikiran, tanpa menolak makna lafalnya.Tafsir ini juga dinamai tafsir *ṣūfī* karena banyak digunakan oleh para sufi.[172] Tetapi siapakah yang disebut sufi itu? Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengutip pendapat gurunya, Abū al-'Abbas al-Mursī yang mengatakan bahwa sufi terbentuk dari empat hurf: *ṣād, wāw, fā', dan yā'.* Huruf *ṣād* berarti *ṣabruhu* (kesabarannya), *ṣidquhu* (kejujurannya), dan *ṣafā'uhu* (kesuciannya). Huruf *wāw* berarti *wajduhu* (kerinduannya), *wudduhu* (kecintaannya), dan *wafā'uhu* (kesetiaannya). Huruf *fā'* berarti *faqduhu* (kehilangannya), *faqruhu* (kepapaannya), dan *fanā'uhu* (kefanaannya). Huruf *yā'* adalah huruf nisbat.[173] Sehingga dapat dikatakan bahwa orang yang telah dihiasi dengan sifat-sifat tersebut, maka isyarat-isyarat terdalam dari: Al-Qur'an dapat diperolehnya.

Tafsir *isyārī* dalam praktiknya tidak hanya pada Al-Qur'an, tetapi berlaku juga pada hadis Nabi Muhammad saw. Al-Gazālī, misalnya, menerapkan tafsir *isyārī* pada hadis:

---

[171] Al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan*, 217, 218. Komentar Ibn 'Athā'illāh al-Sakandarī ini dikutip al-Suyuti pada bagian penafsiran kaum sufi dalam Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Maktabah Miṣr, t.t.), 561.

[172] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 3 (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 369.

[173] Al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan*, 263, 264.

Malaikat tidak memasuki rumah yang ada anjing di dalamnya.[174] Menurutal-Gazālī, hadis tersebut mengisyaratkan bahwa makrifat Allah tidak akan masuk ke rumah hati yang penuh dengan anjing-anjing syahwat dan telah dinodai oleh berhala-berhala alam. Pada tempat yang lain al-Gazālī mengatakan bahwa ia tidak berkata yang dimaksud dengan rumah adalah hati, dan anjing adalah amarah serta sifat-sifat buruk. Namun al-Gazālī bermaksud bahwa hadis itu mengingatkan tentang hati, amarah, dan sifat-sifat buruk. Ada perbedaan antara mengalihkan makna lafal yang zahir kepada makna yang batin, lalu menafikan makna zahir, dengan memberi peringatan tentang makna batin yang lahir dari lafal yang zahir, tanpa mengabaikan makna zahir, atau dengan tetap menegaskan makna yang zahir itu.[175]

Adalah Ibn Madyān, seorang sufi yang telah menarik isyarat makna dari sebuah hadis: *Jamuan (untuk tamu) berlangsung tiga hari.*[176] Menurut Ibn Madyān, manusia bertamu di rumah Allah, selama tiga hari. Sehari di sisi Tuhan Pemelihara kami seperti seribu tahun." (Q.S. al-Ḥajj: 47).[177] Berarti menurut Madyān, manusia dijamu oleh Allah selama tiga ribu tahun.

Tafsir *isyārī* bisa diterima apabila: Pertama, makna yang dihasilkan tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat dan prinsip-prinsip keagamaan dan tidak juga kontradiksi dengan makna lafal ayat. Kedua, tidak memonopoli penafsiran, sehingga hanya mengakui penafsiran yang monolitik. Ketiga, ada korelasi antara makna dengan ayat. Keempat, mendapat dukungan dari sumber ajaran agama.[178]

---

[174]Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 797.

[175]Shihab, *Kaidah Tafsir,* 373. Lihat juga dalam Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥya' 'Ulum al-Dīn,* juz I (Semarang: Karya Toha Putra, t.t.), 49.

[176]Redaksi hadis selengkapnya dapat dilihat dalam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* 1533.

[177]Shihab, *Al-Qur'an,* 338.

[178]Shihab, *Kaidah Tafsir*, 370.

Jika mengacu kepada paparan pada bab sebelumnya, maka ayat-ayat tentang Tuhan yang digunakan dalam argumentasi dapat dikumpulkan kembali sebagai berikut:

1. "Dan tidak ada sesuatupun melainkan (selalu) bertasbih dengan memuji-Nya." (Q.S. al-Isrā': 44).[179]
2. "Apakah ada keraguan (dan siapapun yang berakal dan menuruti fitrahnya) terhadap Allah, Pencipta langit dan bumi?." (Q.S. Ibrāhīm ayat10),[180]
3. "Allah menyaksikan bahwa tidak adaTuhan (yang Kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia." (Q.S. Āli 'Imrān: 18).[181]
4. "Dan sesungguhnya jika engkau bertanya kepada mereka, "Siapakah yang menciptakan mereka" mereka pasti menjawab, "Allah," maka bagaimanakah mereka dapat dipalingkan (dari menyembah Allah)." (Q.S. al-Zukhruf: 87).[182]
5. "Dan sungguh (Aku bersumpah), jika engkau bertanya kepada mereka (yakni orang-orang terdahulu): "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?," niscaya mereka akan menjawab, "Mereka diciptakan oleh Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui"." (Q.S. al-Zukhruf: 9).[183]
6. "Dan mereka tidak mengetahui sesuatu dari ilmu-Nya melainkan apa yang dikehendaki-Nya." (Q.S. al-Baqarah: 255).[184]
7. "Sedang ilmu mereka tidak dapat meliputi (ilmu)-Nya." (Q.S. Ṭaha: 110).[185]
8. "Mereka (kaum yang diajak itu) tidaklah mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya." (Q.S.al-An'ām: 91).[186]

---

[179]Shihab, *Al-Qur'an,* 286.
[180]Shihab, *Al-Qur'an,* 256.
[181]Shihab, *Al-Qur'an,* 52.
[182]Shihab, *Al-Qur'an,* 495.
[183]Shihab, *Al-Qur'an,* 489.
[184]Shihab, *Al-Qur'an,* 42.
[185]Shihab, *Al-Qur'an,* 319.
[186]Shihab, *Al-Qur'an,* 139.

9. “Allah pencipta segala sesuatu dan Dia pemelihara segala sesuatu.” (Q.S. al-Zumar: 62).[187]
10. “Demikian itulah Allah, Tuhan pemelihara kamu, Pencipta segala sesuatu. Tidak ada Tuhan (yang Kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, maka atas dasar apa kamu (hai musyrikin) masih dapat dipalingkan (oleh setan dan nafsu)?.” (Q.S. Gāfir: 62).[188]
11. “Adakah Pencipta selain Allah?.” (Q.S. Fāṭir: 3).[189]
12. “Dan bahwa Allah, ilmu-Nya sungguh meliputi segala sesuatu.” (Q.S. al-Ṭalāq: 12).[190]
13. “Dia menghitung segala sesuatu satu-persatu.” (Q.S. al-Jīn: 28).[191]
14. “Dia (senantiasa) mengatur segala urusan (makhluk-Nya) dari langit ke bumi, kemudian ia (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) seribu tahun menurut perhitungan kamu.” (Q.S. al-Sajadah: 5).[192]
15. “Malaikat-malaikat dan Ruh (malaikat Jibril as.) naik kepadanya dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun.” (Q.S. Ma‘ārij: 4).[193]
16. “Sekiranya aku mengetahui yang gaib, tentulah aku memperbanyak kebaikan.” (Q.S. al-A‘rāf: 188).[194]
17. “Dan Tuhanmu (adalah) Tuhan Yang Maha Esa, Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Pemurah, lagi Maha Pengasih.” (Q.S. al-Baqarah: 163).[195]
18. “Jika seandainya ada tuhan-tuhan selain Allah pada keduanya (langit dan bumi), tentulah keduanya (langit dan bumi) telah rusak binasa.” (Q.S. al-Anbiyā’: 22).[196]

---

[187]Shihab, *Al-Qur’an,* 465.
[188]Shihab, *Al-Qur’an,* 474.
[189]Shihab, *Al-Qur’an,* 434.
[190]Shihab, *Al-Qur’an,* 559.
[191]Shihab, *Al-Qur’an,* 573.
[192]Shihab, *Al-Qur’an,* 415.
[193]Shihab, *Al-Qur’an,* 568.
[194]Shihab, *Al-Qur’an,* 175.
[195]Shihab, *Al-Qur’an,* 24.
[196]Shihab, *Al-Qur’an,* 323.

19. "Katakanlah (Nabi Muhammad saw), Dialah Allah yang Maha Esa. Allah tumpuan harapan (semua makhluk). Tidak beranak dan tidak diperanakkan. Tidak ada sesuatupun yang setara (dan yang serupa) dengan-Nya*."* (Q.S.al-Ikhlāṣ 1-4).[197]
20. "Hal ta'lamu lahu samiyyan." (Q.S. Maryam: 65)
21. "Allah, tidak ada Tuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, Tuhan Pemelihara, Pemilik 'Arsy yang agung." (Q.S. al-Naml: 26).[198]
22. "Apakah di samping Allah ada tuhan (lain)?, bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui." (Q.S. al-Naml: 61).[199]
23. "Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain)?, katakanlah (Nabi Muhammad saw.)"Tunjukanlah bukti (kebenaranmu), jika kamu orang-orang yang benar"*."* (Q.S.al-Naml: 64).[200]
24. "Jika seandainya (berhala-berhala) itu tuhan-tuhan (yang sebenarnya), tentulah mereka tidak akanmemasukinya. Dan semuanya akan kekal di dalamnya." (Q.S. al-Anbiyā': 99.[201]
25. "Maha tinggi Allah, Raja yang Haqq (yang sebenarnya); Tidak ada tuhan (yang kuasa dan berhak disembah) melainkan Dia, Tuhan pemelihara 'arasy yang mulia. Dan barangsiapa yang menyembah tuhan yang lain bersama Allah, padahal tidak ada suatu dalil pun baginya tentang (penyembahan) itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhan Pemeliharanya." (Q.S. al-Mu'minūn: 116-117).[202]
26. "Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah (berserah diri kepada-Nya setelah melakukan upaya

---

[197]Shihab, *Al-Qur'an,* 604.
[198]Shihab, *Al-Qur'an,* 379.
[199]Shihab, *Al-Qur'an,* 382.
[200]Shihab, *Al-Qur'an,* 383.
[201]Shihab, *Al-Qur'an,* 330.
[202]Shihab, *Al-Qur'an,* 349.

maksimal), niscaya Dia mencukupi (segala keperluan)-nya." (Q.S. al-Ṭalāq: 3).[203]

27. "Tentu penciptaan langit dan bumi lebih besar (hebat) dari penciptaan manusia." (Q.S. al-Gāfir: 57).[204]
28. "Sesungguhnya Allah telah (berjanji untuk) membeli dari orang-orang mukmin, jiwa dan harta mereka dengan (menganugerahkan) surga untuk mereka." (Q.S. al-Taubah: 111).[205]
29. "Allah, tidak ada Tuhan (penguasa mutlak dan yang berhak disembah) kecuali Dia, yang Maha Hidup; Maha Kekal; lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya." (Q.S. al-Baqarah: 255).[206]
30. "Dan sembahlah Tuhan Pemelihara kamu sampai datang kepadamu keyakinan (kematian)." (Q.S. al-Ḥijr: 99).[207]
31. "Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan bersungguh-sungguhnya bersabarlah atasnya. Kami tidak meminta kepadamu rezeki. Kami-lah yang menganugerahkan rezeki kepadamu." (Q.S. Ṭaha: 132).[208]
32. "Dan boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia baik bagi kamu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia buruk bagi kamu. Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui." (Q.S. al-Baqarah: 216).[209]
33. "Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya (sebagai) tuhannya." (Q.S. al-Furqān: 43).[210]
34. "Hanya kepada Allah bersujud segala yang ada di langit dan di bumi, baik dengan sukarela maupun terpaksa, dan (bersujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari." (Q.S.al-Ra'd: 15).[211]

---

[203]Shihab, *Al-Qur'an,* 558.
[204]Shihab, *Al-Qur'an,* 473.
[205]Shihab, *Al-Qur'an,* 204.
[206]Shihab, *Al-Qur'an,* 42.
[207]Shihab, *Al-Qur'an,* 267.
[208]Shihab, *Al-Qur'an,* 321.
[209]Shihab, *Al-Qur'an,* 34.
[210]Shihab, *Al-Qur'an,* 363.
[211]Shihab, *Al-Qur'an,* 251.

35. “Tuhan kalian adalah Tuhan Yang Maha Esa. Tiada tuhan selain-Nya.” (Q.S. al-Baqarah: 163)[212]
36. “Katakanlah (Nabi Muhammad saw.): Dialah Allah Yang Maha Esa.” (Q.S. al-Ikhlāṣ: 1).[213]
37. “Janganlah kamu menyembah dua Tuhan; sesungguhnya hanya Dia-lah Tuhan Yang Maha Esa.” (Q.S. al-Naḥl: 51).[214]
38. “Dialah Yang Awal dan Yang Akhir.” (Q.S. al-Ḥadīd: 3).[215]
39. “Dan di sisi Allah kunci-kunci gaib. Tidak ada orang yang mengetahuinya kecuali Dia.” (Q.S. al-An‘ām: 59).[216]
40. “Jika Allah menimpakan suatu kemudaratan (musibah atau bencana) kepadamu, maka tidak ada yang menghilangkan-nya melainkan Dia.” (Q.S. al-An‘ām: 17).[217]
41. “Aku tidak suka (mempertuhankan) yang tenggelam.” (Q.S. al-An‘ām: 76).[218]
42. “Dan menjadikan aneka gelap dan terang.” (Q.S. al-An‘ām: 1).[219]
43. “Sekali-kali tidak enggan al-Masih menjadi hamba bagi Allah.” (Q.S. al-Nisā’ 172).[220]
44. “Maka, apakah (Allah swt.) yang menciptakan sama dengan yang tidak“dapat menciptakan?.” (Q.S. al-Naḥl: 17).[221]
45. “Jika seandainya ada tuhan-tuhan selain Allah pada keduanya (langit dan bumi), tentulah keduanya (langit dan bumi) telah rusak binasa.” (Q.S. al-Anbiyā’: 22).[222]

---

[212]Q.S. Al-Baqarah/2: 163.
[213]Shihab, *Al-Qur’an,* 604.
[214]Shihab, *Al-Qur’an,* 272.
[215]*Al Qur’an dan Terjemahnya Departemen Agama RI* (Semarang: PT. Karya Toha Putra, t.t.), 430.
[216]Shihab, *Al-Qur’an,* 134.
[217]Shihab, *Al-Qur’an,* 129.
[218]Shihab, *Al-Qur’an,* 137.
[219]Shihab, *Al-Qur’an,* 128.
[220]Shihab, *Al-Qur’an,* 105.
[221]Shihab, *Al-Qur’an,* 269.
[222]Shihab, *Al-Qur’an,* 323.

46. "Sebagian tuhan tersebut akan mengalahkan tuhan yang lain." (Q.S. al-Mu'minūn: 91),[223]
47. "Niscaya tuhan-tuhan ituakan mencari jalan kepada Tuhan Pemilik arsy." (Q.S. al-Isrā': 42).[224]

Seluruh ayat di atas berfungsi sebagai *bayān naqlī* pada argumentasi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Jika diperhatikan dari aspek maknanya, maka seluruh ayat tentang Tuhan di atas tidak mengandung unsur *mutasyābih* (sama-samar) dan kalimat-kalimatnya juga tidak mengarah kepada paham anthropomorphisme. Sehingga, menurut hemat penulis, inilah yang menyebabkan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tidak mengaplikasikan tafsir *isyārī* pada ayat-ayat di atas. Berikut ini hadis-hadis yang juga digunakan sebagai *bayān naqlī:*

1. Engkau akan mendatangi kaum Ahlulkitab. Maka hal pertama yang kau serukan kepada mereka adalah menyembah Allah. Apabila mereka telah mengenal Allah, beritahulah bahwa Allah mewajibkan kepada mereka salat lima waktu.[225]
2. Seandainya kalian mengenal Allah dengan sebenar-benarnya, niscaya kalian mampu berjalan di atas lautan dan gunung bergeser karena doa kalian.[226]
3. Seandainya kalian mengenal Allah dengan sebenarnya, tentu kalian diberi ilmu yang tidak ada lagi kebodohan sesudahnya. Namun, tak seorangpun bisa mencapai itu. Engkau juga tidak, wahai Rasulullah?, tanya para sahabat. Tidak juga aku, jawab Nabi saw.Para sahabat berkata: Kami tidak pernah mengetahui ada para nabi yang kurang pengenalannya tentang hal itu. Dan Allah lebih perkasa keberadaan-Nya, dan lebih besar kuasa-Nya, dari orang yang mengetahui seluruh hal ihwaltentang-Nya.[227]

---

[223]Lihat Shihab, *Al-Qur'an,* 348.

[224]Lihat Shihab, *Al-Qur'an,* 286.

[225]Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* 354, 355.

[226]Al-Sakandarī, *al-Qashd al-Mujarrad,* 210.

[227]Bandingkan kedua redaksi hadis di atas dengan redaksi yang ada pada al-Aṣbahānī, *Ḥilyah al-Auliyā',* jilid VIII, 156.

4. Aku tidak dapat memberikan pujian (yang sempurna) untuk-Mu. Engkaulah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu.[228]
5. Kesombongan adalah selendang-Ku, keagungan adalah kain-Ku. Siapapun yang mencoba mengambil salah satu keduanya, Aku akan binasakan dan benamkan ke dalam neraka.[229]
6. Kalimatpaling jujur yang pernah diungkapkan oleh seorang penyair adalah bait syair Labīd: Ketahuilah, segala sesuatu selain Allah, akan sirna.[230]
7. Tuhan hamba di bumi yang paling dibenci oleh Allah adalah hawa nafsu.[231]

Sama seperti ayat-ayat di atas yang tidak bermuatan *mutasyābih* dan anthropomorphisme, maka hadis-hadis ini juga tidak dipahami dengan pendekatan tafsir *isyārī* oleh Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. Dengan demikian ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut dibiarkan apa adanya, dan dipahami secara tekstual saja.

2. Analisa Konsepsi Ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh

Ibn 'Aṭā'illāh hidup dalam suasana yang kondusif, ketika sudah terdapat kesadaran antara para penguasa dan masyarakat. Para guru tarekat dengan institusinya mendapat tempat khusus, sehingga mereka dengan leluasa dapat meng-aplikasikan ajaran-ajarannya. Dengan kata lain, suasana kondusif demikian sudah tercipta sehingga membuat ke-hidupan kontemplatif tarekat sufi menjadi sangat nyata di-tengah masyarakat Islam. Semua ini punya konsekuensi pada berkembangnya pembedaan nyata bidang garap antara para tokoh dalam tradisi Islam. Guru-guru yang memfokuskan diri sebagai seorang ahli spiritual dalam struktur-struktur tarekat Sufi melakukan kegiatan kontemplasi (bertafakur)dan inti

---

[228]Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 252.

[229]Redaksi hadis yang semakna dapat dilihat dalam Abū Dāwud,*Sunan Abī Dāwud*, 447.

[230]Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 940.

[231]Redaksi hadis yang dimaksud dapat juga dilihat dalam al-Gazālī, *Iḥyā',* juz I, 34.

orientasinya adalah untuk menjadi orang yang mempunyai makrifat *('ārif)*. Di sisi lain para ahli hukum *(fuqahā')* memfungsikan diri sebagai ahli agama yang mempunyai kewajiban-kewajiban legalistik, ritualistik dan dogmatis dari kaum muslimin atau punya kewajiban-kewajiban dengan aksi. Pendeknya adalah kewajiban yang mengarah pada keselamatan anumerta.[232]

Alexandria pada masa dinasti Mamlūk juga merupakan daerah yang kuat menganut mazhab Maliki. Sebuah madzhab fikih (hukum Islam) yang dominan di wilayah Magribi (Maroko) dan telah mengakar di Alexandria, meskipun sebagian besar orang-orang Mesir menganut mazhab Syafi'i. Hal ini karena letak wilayah Alexandria adalah dipersimpangan jalan antara Masyriqī dan Magribī. Banyak orang Maghribī yang menetap di Alexandria karena suasana di sana sangat menyenangkan.

Dalam perkembangan berikutnya, kota pelabuhan itu, memberi corak mazhab Maliki dan bahkan suasana khas Magribī. Hal ini mempertegas orientasi keberagaman di wilayah tersebut di mana madzhab Maliki tertanam di wilayah tersebut; tertanam pada dinasti Bani 'Aṭā'illāh dan demikian pula pada Ibn 'Aṭā'illāh . Lagi pula, terlepas dari Malikismesebagai sebuah mazhabatau aliran fikih (hukum Islam) yang tampak dominan di kota itu.

Fakta menunjukkan bahwa Alexandria merupakan pusat pertemuan Barat dan Timur bagi Sufisme. Di sana banyak terdapat asrama *(zāwiyah)* Sufi atau ruang-ruang pertemuan dan pertapaan-pertapaan. Itu semua pada umumnya diperuntukkan bagi penyambutan kedatangan kaum Sufi agung dari Maghribī bila singgah atau bertempat tinggal di kota itu secara permanen. Beberapa dari kaum Sufi agung Maghribī tinggal di kota tersebut dan kaum sufi Alexandria di masa Ibn 'Aṭā'illāh adalah yang paling masyhur dalam sufisme. Perpindahan tempat tinggal dan pelancongan tampaknya menjadi tradisi dan kebiasaan mereka, sehingga sejak zaman Ibn'Arabī (sufi Andalusia yang akhirnya menetap

[232]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 7.

di wilayah belahan timur dunia Islam) terjadi perubahan dalam sendi-sendi spiritualIslam. Ini adalah suatu perputaran gerakan sufisme dari timur ke wilayah Barat. Sekarang tampak kaum sufi di wilayah Barat kembali bergerak pindah ke wilayah Timur. Magribī tampaknya menjadi benteng sufisme, yang akan sangat berpengaruh terhadap daerah-daerah Islam kemudian.[233]

Kondisi seperti diatas ini dapat dikatakan sebagai warisan oleh dinasti sebelum Mamlūk yaitu Ayyūbiyah. Pada masa sebelumnya dinasti Ayyūbiyah membangun madrasah yang mengajarkan mazhab Maliki di kota itu. Bahkan pendiri tarekat Syāżiliyah, Syaikh Abū Ḥasan al-Syāżilī, dahulunya adalah ahli hukum Islam madzhab Maliki. Semua guru Syāżiliyah awal mempelajari mazhab Maliki dan hal ini tetap berlangsung sampai dengan guru Syāżiliyah yang datang belakangan. Beberapa tokoh terpenting yang dapat ditemukan di kota itu bermazhab Maliki, seperti Ibn al-Ḥājib (w. 646 H/1248 M.) ataupun Ibn al-Munayyir (w. 683 H./1285 M.), yang merupakan murid Syaikh Abū Ḥasan al-Syāżilī. Lebih lanjut, sejumlah tokoh terkenal dari mazhab ini dipengaruhi oleh para Syaikh Syāżiliyah awal, diantaranya; *faqīh* terkenal Maliki, Ibn al-Ḥājj (w. 737 H./1337 M.), pengarang kitab *Madkhal,* yang mengenal Ibn 'Aṭā'illāh dengan baik dan sering mengutip Syaikh al-Syāżilī.[234]

Ibn 'Aṭā'illāh pada masa itu dikenal sebagai salah satu tokoh mazhab Maliki terkemuka pada masa itu. Dengan demikian, ia melanggengkan dinasti ulama yang didirikan oleh kakeknya di Alexandria. Pola pendidikan pengikut mazhab Maliki pada saat itu adalah ketika masih anak-anak memulai pendidikan di sekolah Al-Qur'an *(maktab)* dan melanjutkan pendidikan di sekolah agama lokal *(madrasah),* ataupun pendidikan di rumah seorang ulama untuk menerima bimbingan lebih jauh. Seperti halnya mazhab fikih lain, Maliki telah mengembangkan buku penuntun dan pegangan utama selama berabad-abad, yang telah membentuk tuntunan

---

[233]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 9-11.

[234]Al-Taftazānī, *Ibnu 'Aṭā'illāh al-Sakandari*, 14.

inti fundamental dan hal ini pun turut membentuk Ibn 'Aṭā'illāh sebagai ahli hukum Islam Maliki yang disegani.[235]

Kerangka institusional tradisi Islam ini juga banyak berpengaruh terhadap kehidupan Ibn 'Aṭā'illāh yang harus menemui banyak tentangan dari orang yang berseberangan dengan ajaran Ibn'Arabī. Kondisi pertentangan ini diperparah dengan adanya kontroversi politik dan teologi. Pada waktu itu, para penganut mazhab Imam Syafi'i sebagian besar berpegang pada teologi Asy'arī, sementara para penganut mazhab Hambali biasanya menentang usaha-usaha interpretasi spekulatif terhadap teologi, namun kelompok penganut madzhab Hanbali terhitung sebagai kelompok yang relatif lebih kecil.

Bagi para penganut teologiAsy'arī, ini kesempatan untuk menekan orang-orang penganut mazhab Hambali. Kekacauan itu dipersulit lagi oleh para elit politik Mamlūk pada waktu itu dalam perebutan kekuasaan. Mereka tidak segan-segan menggunakan dalih untuk legitimasi kepentingan mereka. Maka tidak dapat dielakkan lagi bila terjadi serangan-serangan gencar terhadap Ibn'Arabī dan sebaliknya juga memunculkan dalih-dalih yang membuat Ibn Taimiyah menjadi sasaran kelompok-kelompok Sufi.

Persoalan inilah yang mendorong Ibn 'Aṭā'illāh untuk bereaksi. Atas nama ratusan *fuqara'* (para *murid;* yang lebih populer dengan sebutan orang-orang *fakir)*, Ibn 'Aṭā'illāh pergi ke Citadel di Kairo dan menghadap Ibn Taimiyah dan ternyata di Citadel tidak ada bantahan atas pembicaraannya. Ibn 'Aṭā'illāh pun terpaksa meninggalkan tempat karena tidak menghasilkan apapun, dengan perasaan tidak puas pada penyelesaian para pengikut madzhab Hambali.[236]

Dokumentasi perbincangan antara Ibn Taimiyah dan Ibn 'Aṭā'illāh dapat dilihat pada "*On Tasawuf Ibn 'Aṭā'illāh Al-Sakandari: "The Debate with Ibn Taymiyah"*dalam buku *"The repudiation of "Salafi" Innovations*" karya Syaikh

[235]Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Terjemah Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 47.

[236]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 19-20.

Muḥammad Hisyām Kabbanī. Dalam perbincangan tersebut, terdapat pemahaman bahwa memang kedua tokoh tersebut berbeda pendapat dalam menyikapi ajaran-ajaran Ibn'Arabī, namun hal itu lebih disebabkan oleh kedudukan keduanya yang berbeda. Disatu sisi Ibn 'Aṭā'illāh yang menjadi tokoh kaum sufi harus membela guru sufi Ibn'Arabī dari serangan buta para ulama eksoteris, sedangkan Ibn Taimiyah berada disisi sebaliknya. Hal yang perlu diingat bahwa Ibn 'Aṭā'illāh adalah juga seorang ahli eksoteris mazhab Maliki, sedangkan Ibn Taimiyah pun merupakan salah seorang yang juga mengakui integritas kaum sufi atas kesalehannya kepada Tuhan. Karena itu perlu adanya suatu pembacaan kompere-hensif mengenai hujatan Ibn Taimiyah atas Ibn'Arabī, dengan Ibn 'Aṭā'illāh yang tampil sebagai pembela Ibn'Arabī.

John Renald S.J. menggungkapkan dalam pengantar "Surat-surat Sang Sufi" yang dikarang oleh Ibn 'Abbād, seorang pengikut Ibn 'Aṭā'illāh, bahwa:

> "Ibn 'Aṭā'illāh berupaya menempuh jalan tengah antara "monisme" dan "antromorfisme"dan terlibat debatan dengan Ibn Taimiyah, seorang faqih Hambali yang juga seorang sufi yang menyatakan bahwa Ibn'Arabī telah berbuat keliru karena menganut monisme. Sedangkan Ibn 'Aṭā'illāh mengkritik Ibn Taimiyah yang telah melakukan antromorfisme."[237]

Serangan-serangan Ibn Taimiyah terhadap golongan sufi, sebagian besar memang tidak secara eksplisit diungkapkan oleh Ibn 'Aṭā'illāh dalam karyanya, karena tidak pernah disebut nama Ibn Taimiyah. Akan tetapi secara implisit diungkapkan oleh Ibn 'Aṭā'illāh ketika mengatakan bahwa kaum sufi telah diuji oleh Allah dengan manusia pada umumnya, terutama para ulama lahir.[238]

Menarik untuk memperhatikan pernyataan Danner yang mengutib keterangan George Makdisi dari Harvard yang

---

[237]Ibnu Abbad, *Surat-Surat Sang Sufi*, terjemah Nasrullah, M.S (Bandung: Mizan, 1993), 58.

[238]Ibnu Athaillah, *Lathaiif al-Minan*, 386-387.

menyatakan bahwa Ibn Taimiyah telah belajar di bawah bimbingan seorang guru *(syaikh)* Sufi.[239]Keterangan ini semakin kuat dengan didukung pernyataan Syafaatun al-Mirzanah –dengan menggunakan bukti dari tulisan George Makdisi yang berjudul "*Ibn Taimiyah: A Sufi of the Qadiriya Order."*Al-Mirzanah menyatakan bahwa:

> ".....Ibn Taimiyah yang dengan bahasanya yang sarkastik dalam mengkritik Ibn al-'Arabī serta ajarannya, dan yang akhirnya menjadi sangat berpengaruh. Tak diragukan lagi, Ibn Taimiyah adalah juga seorang sufi. Akan tetapi sebagai seorang sufi yang sangat berhati-hati, Ibn Taimiyah merasa berkewajiban mempertahankan atau membela Tasauf ortodoks/ortopraks melawan bid'ah-bid'ah yang ada dalam praktik-praktik dan kepercayaan sufi."[240]

Berdasarkan pembacaan di atas, dapat dikatakan bahwa Ibn Taimiyah tidak memberi pandangan atau penilaian yang "objektif dan komprehensif tentang pemikiran Ibn Arabi, disebabkan dia tidak melihat hal ini sebagai tugasnya.

Akan tetapi, dia memahami peranannya sebagai pembela ortodoksi/ortopraksi Islam dan ortodoksi/ortopraksi tasawuf di saat ketika dia memahami keduanya sedang berada dalam serangan budaya pluralistik yang hebat.

Menurut catatan sejarah Danner, pada masa itu memang merupakan hal yang biasa jika seorang ulama formal memiliki seorang syaikh sufi. Begitupun dengan Ibn Taimiyah tidak terkecuali juga memiliki syaikh sufi. Namun menurutnya, patut dicatat bahwa hal ini tidak mengeksklusifkan kesimpulan bahwa sang *faqīh* Hanbali Ibn Taimiyah adalah seorang esoteris. Karena jelas terbaca dari karya Ibn Taimiyah bahwa bagi dirinya, esoterisme-kontemplatif tidak sejalan dengan pandangannya. Para sufi yang diterimanya, seperti 'Abd al- Qādir al-Jīlānī (w. 561 H/ 1166 M), hanya sampai

---

[239]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 21.

[240]Al-Syafa̱atun Mirzanah, *When Mystic Masters Meet* (Jakarta: Gramedia, 2009), 62-63.

pada batasan bahwa mereka sama-sama menganut mazhab Hambali, dan bukan pada taraf kesamaan watak kontemplatif jalan sufi yang mengejawantah dalam ajaran maupun pribadi mereka.[241]

Artinya bahwa perlawanan Ibn Taimiyah terhadap Ibn'Arabī hanya sebatas ajaran-ajaran yang dirasa menyimpang, yaitu kesatuan wujud *"waḥdah al-wujūd"* -walaupun sebenarnya Ibn'Arabī tidak pernah menggunakan istilah tersebut.Ibn Taimiyah memang menolak ajaran Ibn'Arabī tentang doktrin kesatuan wujud, namun juga tidak mengkritik semua ajaran Ibn'Arabī. Ini dinyatakan Mirzanah bahwa Ibn Taimiyah menghindar untuk tidak menyerang secara menyeluruh seperti yang dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan murid Ibn Taimiyah generasi selanjutnya.[242]

Alexander Knysh, sebagaimana dikutib al-Mirzanah, menyatakan bahwa walaupun Ibn Taimiyah mempunyai pengetahuan mendalam tentang karya-karya yang dia kritik dan tolak. Namun anehnya, kritik yang dibuat tidak ditujukan pada seluruh karya Ibn'Arabī dan hanya pada karya tertentu, khususnya *Fuṣūṣal-Ḥikam*.

Hal ini dikarenakan Ibn Taimiyah pun juga mengakui bahwa kaum sufi adalah orang yang paling dekat dengan Islam yang mendasarkan diri pada validitas perintah dan larangan Tuhan. Ibn Taimiyah juga menginstruksikan para pengembara dengan jalan *tariqah* -mistik/tasawuf- untuk mencapai standar moral yang tinggi dan perbuatan-perbuatan kesalehan, sebagaimana juga diamalkan oleh kaum Sufi. Ibn Taimiyah, berkenaan dengan Ibn'Arabī, mengatakan bahwa:

> "......Oleh karenanya, banyak ahli ibadah yang belajar [aturan-aturan] yang berkaitan dengan jalan mistik tasawuf melalui instruksinya (Ibn al-'Arabī), dan dengan demikian banyak mengambil manfaat darinya,

[241]Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis*, 48-49.
[242]Mirzanah, *When Mystic*, 70.

> sekalipun kadang gagal memahami ajaran Tasauf-nya yang sangat mendalam."[243]

Dengan mengakui integritas dan keindahan ritual serta moral kaum sufi, Ibn Taymiyah sebenarnya secara langsung memosisikan diri dalam arus utama tasawuf yang menekankan dan meletakkan tindakan/tingkah laku yang benar sebagai hal utama dan sejajar dengan pencarian spiritual. Dan dengan memuji contoh kehidupan Ibn'Arabī, jelaslah bahwa Ibn Taimiyah sangat menghormati dan menghargai serta menyadari bahwa, meskipun ajaran-ajaran Ibn'Arabī mungkin disalahartikan sebagai menentang atau menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam semesta, surga dan neraka, serta juga mengancam penerapan *syariat*. Ibn'Arabī dalam kehidupannya adalah seorang Muslim *Sunnī* yang sangat taat. Dengan demikian, menurut al-Mirzanah, Ibn Taimiyah merasa terpaksa harus merespon kesalahpahaman terhadap Ibn'Arabī dan sama sekali tidak bermaksud mengafirkan Ibn'Arabī.[244]

Untuk mempermudah memahami riwayat hidup Ibn 'Aṭā'illāh, berikut ini akan dibagi menjadi tiga periode: Periode pertama, dimulai ketika ia tinggal di Alexandria sebagai pencari ilmu agama seperti tafsir, hadis, fikih, *uṣūl,* nahwu dan lain-lain dari para alim ulama di Alexandriah. Pada periode itu beliau terpengaruh pemikiran-pemikiran kakeknya yang mengingkari para ahli tasawuf karena kefanatikannya pada ilmu fiqih, dalam hal ini Ibn 'Aṭā'illāh bercerita:

> "...Dulu aku adalah termasuk orang yang mengingkari Abū al-'Abbās al-Mursī, bukan karena apa yang aku dengar darinya atau karena kabar tentang dirinya, melainkan karena perselisihanku dengan muridnya. Aku berkata pada orang itu, " yang ada hanyalah ilmu lahir, mereka (para sufi) menggagungkan sesuatu yang besar dan menggabaikan syariat lahiriyyah." Mendengar ucapanku, ia menjawab "setelah mendatangi Syekh, kau

---

[243]Mirzanah, *When Mystic*, 70.
[244]Mirzanah, *When Mystic*, 71-72.

akan memahami ucapan Syekh kepadaku tentang perselisihan kita." Namun, aku menjawab "tidak."..."[245]

Periode kedua, ini merupakan masa paling penting dalam kehidupan Ibn 'Aṭā'illāh yang dimulai semenjak bertemu dengan gurunya, Abū'Abbās al-Mursī dan pada akhirnya pindah ke Kairo. Dalam masa ini, pengingkarannya terhadap ulama tasawuf berkurang dan mulai beralih pada dunia tasawuf. Fase ini ditandai pertemuan dengan al-Mursī yang membuatnya kagum dan simpati danmemutuskan menjadi murid tarekat Syāżiliyah.

Ibn 'Aṭā'illāh menceritakan dalam *Laṭā'if al-Minan,* saat beranjak untuk memilih dunia tasawuf ketika mengalami kegamangan setelah banyak berdebat dengan murid al-Mursī. Saat Ibn 'Aṭā'illāh mengalami goncangan batin, keraguan dan berbagai pertanyaan dalam hati mengapa mesti membenci tasawuf. Apakah benar ketika tidak menyukai Abū'Abbās al-Mursī? Namun, setelah lama berfikir dan merenung, akhirnya ia memberanikan diri untuk mendekati Abu 'Abbās al-Mursī dan melihat apa yang diajarkan. Karena Ibn 'Aṭā'illāh berpendapat bahwa orang yang berada dalam kebenaran pasti mempunyai tanda yang jelas. Ibn 'Aṭā'illāh kemudian datang ke majelis al-Mursī yang ketika itu sedang membahas tentang *nafs, maqam* para pengembara spiritual *(salik)*, kadar pengetahuan ketuhanan *(ma'rifah)* dan kedekatan *sālik* dengan Tuhan. Ibn 'Aṭā'illāh berkesempatan untuk berhadapan dengan al-Mursī dan berbincang menggenai persoalan yang dihadapi setelah majelis berakhir. Ibn 'Aṭā'illāh semenjak itu menjadi semakin dekat dengan al-Mursī.[246]

Peristiwa tersebut merupakan titik balik dalam kehidupan Ibn 'Aṭā'illāh dan memulai karir baru dalam dunia spiritual dan terjadi pada tahun 674 H./1276 M, dua belas tahun sebelum Abū'Abbās al-Mursī meninggal. Ibn 'Aṭā'illāh segera belajar dibawah bimbingan al-Mursī dan menjadi salah

---

[245]Athaillah, *Lathaif al-Minan*, 222.
[246]Athaillah, *Lathaif al-Minan*, 222-225.

satu muridnya yang paling serius dan paling memberi harapan. Meskipun Ibn ‘Aṭā’illāh masuk ke jalan tarekat, namun tetap belajar Hukum. Al-Mursī bahkan memprediksi bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh pada suatu saat nantinya akan menjadi seorang tokoh dalam sufisme dan hukum dan prediksi ini akhirnya menjadi kenyataan. Dalam *Laṭā’if al-Minan* disebutkan bahwa:

> “Malamku di wajahmu bersinar. Sedang kegelapannya mengitari manusia. Mereka semua diliputi kegelapan, sementara kita bersama diterang cahaya siang. Demi Allah, Istikamahlah!, jika istikamah, kau akan menjadi mufti dalam dua mazhab, ilmu lahir dan ilmu batin”[247]

Dalam versi bahasa aslinya, kata-kata tersebut diungkapkan dalam bentuk syair:[248]

ثم سالنى بعد ذلك بمدة: كيف حالك؟ فقلت: افتش عن الهم فلم اجده، فقال: ليلى بوجهك مشترق – وظلامه فى الناس ساربوالناس فى سدف الظلام ونحن فى ضوء النهارالزم، فو الله لئن لزمت لتكونن مفتيا فى المذهبين: فى علوم الظاهر وحقائق البان

Pertemuan Ibn ‘Aṭā’illāh dengan Abū‘Abbās al-Mursī membawanya masuk dalam dunia tasawuf. Selama dua belas Ibn ‘Aṭā’illāh mengikuti gurunya dan tidak melihat adanya perilaku gurunya yang melangar syar̬iat, hatinya pun semakin kokoh untuk tetap berada dalam jalur sufi. Perasaan yang demikian dalam pada tasawuf membuat Ibn ‘Aṭā’illāh mempunyai dugaan bahwa tidak akan bisa menjadi seorang sufi sejati kecuali dengan masuk dalam dunia itu secara total dan menghabiskan seluruh waktunya untuk sang guru dan

---

[247]Athaِillah, *Lathaِif al-Minan*, 224-225.

[248]Dilihat dalam al-Rundī, *Syarḥ al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, 1970, 35.

meningalkan aktivitas lain, termasuk aktifitas keilmuan syaṟiat. Namun demikian ia tidak berani memutuskan keinginannya itu kecuali setelah mendapatkan izin dari sang guru al-Mursī. Dalam hal ini Ibn 'Aṭā'illāh menceritakan:

> "Aku menghadap guruku al-Mursī, dan dalam hatiku ada keinginan untuk meninggalkan ilmu dzahir. Belum sempat aku mengutarakan apa yang terbersit dalam hatiku ini tiba-tiba beliau mengatakan: "Di kota Qous aku mempunyai kawan namanya Ibn Naasyi'. Dulu dia adalah pengajar di Qous dan sebagai wakil penguasa. Dia merasakan sedikit manisnya tariqah kita. Kemudian ia menghadapku dan berkata: "Tuanku… apakah sebaiknya aku meninggalkan tugasku sekarang ini dan berkhidmat saja pada tuan?." Aku memandangnya sebentar kemudian aku katakan: "Tidak demikian itu tariqah kita. Tetaplah dengan kedudukan yang sudah di tentukan Allah padamu. Apa yang menjadi garis tanganmu akan sampai padamu juga." Setelah bercerita semacam itu yang sebetulnya adalah nasehat untuk diriku beliau berkata: "Beginilah keadaan orang-orang al-Siddiqiyyin. Mereka sama sekali tidak keluar dari suatu kedudukan yang sudah ditentukan Allah sampai Dia sendiri yang mengeluarkan mereka." Mendengar uraian panjang lebar semacam itu aku tersadar dan tidak bisa mengucapkan sepatah katapun. Dan alhamdulillah Allah telah menghapus angan kebimbangan yang ada dalam hatiku, sepertinya aku baru saja melepas pakaianku. Aku pun rela tenang dengan kedudukan yang diberikan oleh Allah"[249]

Metamorfosis Ibn 'Aṭā'illāh dari seorang *faqīh* mazhab Maliki ke seorang guru sufi tidak mudah diketahui. Akan tetapi, yang dapat dipastikan bahwa kejadian tersebut telah terjadi lama setelah pertemuannya dengan al-Mursī. Ibn 'Aṭā'illāh menunjukkan diri sebagai orang yang mampu,

[249] Athaillah, *Lathaiif al-Minan*, 209.

disamping sebagai seorang *faqīh,* pakar hukum dan juga seorang guru sufi.

Satu hal yang memberi bukti jelas pada kepakarannya tentang Sufisme adalah ia menulis karya *al-Ḥikam,* ketika gurunya (Abū'Abbās al-Mursī) masih hidup dan gurunya sendiri mengakui kepakarannya. Dan pada waktu al-Mursī meninggal dunia di tahun 686 H./1288 M. di Alexandria, ia sudah menjadi seorang guru sufi di Kairo.[250] Periode ketiga, Masa ini dimulai semenjak kepindahan Ibn 'Aṭā'illāh dari Alexandria ke Kairo sampai menghembuskan nafas terakhir. Di Kairo, prediksi Abu Abbas al-Mursi tentang kebesarannya menjadi kenyataan.

Ibn 'Aṭā'illāh menghabiskan sisa hidupnya di sana sebagai seorang guru sufi yang digaji dan seorang *faqih* bermadzhab Maliki. Hidupnya dicurahkan dan diabdikan dalam dua bentuk tugas; Pertama, dalam profesi sebagai seorang pengajar studi-studi hukum madzhab Maliki di berbagai macam institusi-institusi di Kairo, seperti al-Azhar dan *madrasah-madrasah* di kompleks Manshuriah. Kedua, sebagai seorang Syeikh di tarekat Syāżiliyah, meskipun tempat *zawiyah*-nya tidak diketahui pasti. Ibn 'Aṭā'illāh mempunyai banyak murid, baik di Kairo maupun di Alexandria, dan dianggap sebagai juru bicara termuka bagi Sufisme di ibukota Mamluk. Pernah pada suatu ketika Ibn 'Aṭā'illāh memberi saran kepada Sultan al-Malik al-Manshur Lajin (w. 698 H./ 1328 M.), namun sultan tidak menyalah-kannya, bahkan bersyukur kepada Allah swt. Ini menunjukkan bahwa Ibn 'Aṭā'illāh memiliki kharisma di kalangan istana.[251]

Bahkan pada saat ini, Ibn 'Aṭā'illāh berada pada puncak karirnya, baik sebagai guru sufi maupun ulama fiqih. Seperti yang diterangkan oleh Taftazani bahwa Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, seorang pakar ulamafikih, berkata: "Ibn 'Aṭā'illāh berceramah di Azhar dengan tema yang menenangkan hati dan memadukan perkataan-perkataan orang kebanyakan

---

[250]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 18.
[251]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 18-19.

dengan riwayat-riwayat dari ulama terdahulu, juga berbagai macam ilmu.

Maka tidak heran kalau pengikutnya berjubel dan beliau menjadi simbol kebaikan. Hal senada diucapkan oleh Ibn Tagri Baradi: "Ibn 'Aṭā'illāh adalah orang yang saleh, ia berbicara di atas kursi al-Azhar, dan dihadiri oleh hadirin yang banyak sekali. Ceramahnya sangat mengena dalam hati. Dia mempunyai pengetahuan yang dalam menggenai perkataan ahli hakekat dan orang orang ahli tariqah." Termasuk tempat mengajar beliau adalah Madrasah al-Manṣūriyah di Hay al-Shaghah.

Beliau mempunyai banyak anak didik yang menjadi seorang ahli fiqih dan tasawuf, seperti Imam Tāqiy al-Dīn al-Subkī, ayah Tajj al-Dīn al-Subkī, pengarang kitab *"Thabaqah al-Syafi'iyah al-Kubro."*[252] Seorang sejarawan dan ahli hadis al-Żahabī mengatakan, bahwa Ibn 'Aṭā'illāh punya "keagungan mengesankan." Kemasyhurannya sebagai seorang tokoh agama adalah seperti apa yang teman sebayanya, Dawadari mengatakan bahwa ia adalah seorang *muḥaddiṡ* (ahli hadis) dan bahwa "ia punya makam yang agung, yang belum pernah disaksikansebelumnya."[253]

Kehidupan Ibn 'Aṭā'illāh memang sebagian besar dijalani secara wajar, tidak ada momen yang sekiranya sangat monumental ataupun fantastik, dan tampak seperti seorang sufi biasa. Ibn 'Aṭā'illāh meninggal di usia sekitar 60 tahun, dua tahun sesudah pertemuan dengan Ibn Taimiyah. Ia meninggal di *madrasah* Manṣūriyah ketika sedang mengajarkan materi hukum mazhab Maliki dan dimakamkan di pemakaman Qarafa. Makamnya masih ada hingga kini, berada di sebelah makam seorang Syaikh Sufi Syāżiliyah lain, yakni Syaikh 'Alī Abū Wafā' (w. 807 H./1405 M.), yang punya hubungan keturunan langsung dengan Ibn 'Aṭā'illāh. Selama beberapa abad, makamnya terkenal, banyak diziarahi dan segera pula menjadi makam keramat *(karamah).*[254]

---

[252]Al-Taftazānī, *Ibnu 'Aṭā'illāh al-Sakandārī,* 25-26.
[253]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 20.
[254]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 21.

Sebagai penutup dari rekontruksi biografi Ibn ‘Aṭā’illāh, menarik untuk memperhatikan pernyataan Martin Ling tentang sejarah hidup seorang sufi besar Aleksandria ini.

> Apa yang harus dilahirkan dalam pikiran yang selalu ada dalam dunia ini bagi individu-individu, mengingat interpretasi-interpretasi agama yang biasa, dalam baju kepatuhan dan dogmatiknya, rasanya belum cukup untuk memenuhi aspirasi-aspirasi spiritual dan intelektual mereka. Mereka merasakan kompresi bentuk-bentuk agama atau sebaliknya, dan mencari di luar semua bentuk, bukan karena arogansi mereka atau ketidak-puasan dengan (bentuk) keselamatan anumerta. Akan tetapi, karena spirit menggerakkan mereka untuk mendapatkan kebebasan (*liberation*). Ketika mereka condong pada tarekat (Sufisme), mereka temukan bahwa bentuk- bentuk agama, yang jauh dari rintangan-rintangan, membantunya dalam mencapai tujuan. Sekarang, tujuan tarekat sendiri adalah membuka hati, dan ini pada gilirannya membawa pada pencahayaan Diri. Demikianlah profil Ibn ‘Aṭā’illāh , sebagai seorang yang mencari kebebasan.[255]

Menurut Martin Ling, seorang pengkaji mistisisme Islam, mengatakan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh dikenal sebagai seorang religius dan amat operatif dalam skala luas di dunia Islam. Lebih lanjut Ling menyatakan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh tidak harus membentuk pandangan dunia mengenai dirinya, karena semua tradisi yang menyelimutinya telah membentuk-nya. Pandangan dunia tersebut terbentuk berdasarkan fakta yang menunjukkan bahwa Ibn ‘Aṭā’illāh adalah seorang muslim pada masa dinasti Mamlūk di Mesir yang telah mempunyai bangunan klasik terbangun berabad-abad lama-nya. Ibn ‘Aṭā’illāh hanya membuat respon-respon yang tepat, meskipun demikian, tidak terbentuk dengan kemampuan dari kekuatan sendiri. Dan karena dunia punya signifikansi teologika-persuasif terhadap cendekiawan muslim yang ber-

---

[255]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, xiv-xv.

kemauan baik. Oleh karena itulah ia tumbuh menjadi seorang tokoh dalam bidang tasawuf yang mempunyai pengaruh besar bagi pengikut jalan sufi. Legasitasnya tidak hanya terbatas pada penganut tarekat Syāżiliyah, melainkan juga meluas pada ordo tarekat lain. Bukan hanya itu, para sarjana Barat pun, seperti Louis Masignon dan Miguel Asin Palacios, membuat rujukan padanya. Ibn 'Aṭā'illāh dikenal baik di dunia Islam karena tarekatnya punya pengaruh penting dalam kehidupan spiritual masyarakat selama beberapa abad lamanya.[256]

Mengenai karyanya, *al-Hikam*, Peter Nwyia menyatakan bahwa kitab yang ditulis Ibn 'Aṭā'illāh ini sebagai keajaiban, sebagaimana dikutib oleh Schimmel:

> *"Peter As Nwyia says so poignantly about Ibn 'Aṭā'illāh : "His hikam are without contest the last Sufi miracle worked on the shores of the Nile, and this miracle belongs to the Shadhiliyya and was one of the instruments for their expansion.'*[257]

Al-Ḥikam, sejak awal telah banyak melahirkan *syarah* (komentar) dari beberapa komentator atau pensyarah. Beberapa guru Syāżilī sesudah Ibn 'Aṭā'illāh memberikan syarah dan memang pada umumnya para pensyarah adalah dari tarekat Syāżiliyah. Menurut Danner, *al-Ḥikam* mengandung suatu homogenitas pemikiran, dan inilah yang membuat karya tersebut lebih muda dipahami lantaran terminologi di dalamnya diungkapkan berulang kali. *Al-Ḥikam* juga mempunyai kesimpulan akhir yang terbaik, bila ia dipahami dan diasimilasikan secara tepat. Lagi pula, dibanding karya-karya Ibn 'Aṭā'illāh lainnya -seperti *al-Tanwīr, Qaṣd, Laṭā'if* dan *Miftāḥ al-Falāḥ* - maka *al-Ḥikam* menduduki peringkat pertama.[258] Kitab ini mengalami kesuksesan dan dianggap oleh generasi-generasi berikutnya sebagai ringkasan lengkap

[256]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, ix.

[257]Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam* (United States of America: The University of North Carolina Press, 1975), 251.

[258]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 34-35.

kebenaran tarekat Sufi yang sangat baik dan menakjubkan, hingga pada bagian aforisme yang mudah dipelajari.[259]

Tentunya, karya itu sendiri dengan kemampuan ekspresi-ekspresi dan daya impresinya tanpa diragukan lagi telah memberikan kesan kepakaran penulisnya dalam pikiran pembaca.[260] Tiap-tiap aforisme, kebenarannya diterima sebagai sebuah dasar (pijakan) doktrin Sufi, di mana seseorang harus memulai dengan intuisi. Disamping mengandung kebenaran, dalam bagian aforisme juga ditemukan perbendaharaan kata (terminologi) sufi. Jadi, struktur internal kitab *al-Ḥikam* dapat disamakan dengan kalung batu permata yang indah. Ia adalah ma'rifat iluminatif, di mana di sana terdapat benang yang merenteng batu-batu permata, sehingga memberikan karya itu keutuhan dan pandangan (perspektif) yang mendasarinya.[261]

Menarik untuk memperhatikan kutiban yang dikutib oleh Taftazani dari *Syarḥ al-Ḥikam* karya Ibn‘Ajībah, bahwa seorang ulama̱ fikih yang lazimnya berseberangan dengan esoterisme, menyatakan bahwa seandainya diperbolehkan membaca selain Al-Qur’an dalam salat, maka ia akan membaca kalimat-kalimat *al-Ḥikam*.

وقد ذكر ابن عجيبة فى بيان قيمتها التصوفية العربي (احد مشايخ الشاذلية المتاخرين بالمغرب) انه سمع فقيها يسمى البنانى يقول: "كادت حكم ابن عطاء الله ان تكون وحيا، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القران لجازت بكلام الحكم"[262]

Sesungguhnya Ibn ‘Ajībah (salah seorang senior tarekat Syāzīliyah era mutakhir di Maroko) telah menyebutkan perihal kedudukan Ibn ‘Aṭā’illāh dalam ilmu tasawuf (di dunia) Arab, bahwa dia pernah mendengar seorang ahli

[259]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, 25.
[260]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, 33.
[261]Danner, *Sufisme Ibnu ‘Atha’illah*, 26.
[262]Al-Rundī, *Syarḥ al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, 88.

> fikih yang bernama al-Banānī berkata: Kitab *al-Ḥikam* karya Ibn 'Ata'illah nyaris menjadi wahyu. Seandainya salat diperbolehkan membaca selain daripada Al-Qur'an, tentu boleh membaca kata-kata (syair) dari *al-Ḥikam* (dalam salat).

Menurut al-Nafarī al-Rundī, dalam pengantar *syarh al-Hikam*, bahwa kitab *al-Ḥikam* mengumpulkan dua ilmu sekaligus, yaitu antara ilmu *syar̲iah* (eksoterik) dan *haqiqah* (esoterik). Bahkan bukan hanya ulama yang menguasai kedua ilmu tersebut, melainkan ahli ataupun pakar.

الذى جمع بين رئاسة علوم الشريعة وعلماء الشريعة ورئاسة علوم الحقيقة وعلماء الحقيقة، فكان عالما متشرعا متحققا بل راس علماء التشريع وعلماء التحقيق ... من افضل ما صنف من التوحيد واجل ماعتمده بالتفهم والتحفظ كل سالك ومريد، لكونه صغيرا لجرم عظيم العلم ذا عبارات رائقة ومعان حسنة فائقة، قصد فيها الى ايضاح طريق العارفين والموحدين وانابة مناهج السالكين والمتجردين، اخذها في وضع تنبية.[263]

diklaim dalam terminologi skolastik, dan khususnya dalam terminologi Asy'ariyah, karena ia belajar di bawah bimbingan beberapa tokoh agung Asy'ariyah. Banyak anggapan ataupun klaim tentang dirinya dari sudut pandang yang berbeda. Sepanjang menyangkut *suluk* (perilaku) teologinya, Ibn 'Aṭā'illāh adalah seorang penganut Asy'ariyah bermazhab Maliki. Tetapi yang lebih utama, –pertama– adalah seorang gnostik *('ārif)* terkemuka dan –kedua– teologyang mumpuni. Ada perbedaan dalam hal referensi atau rujukan yang harus dihilangkan ketika mempertimbangkan (mengambil) tesis-

[263] Al-Rundī, *Syarḥ al-Ḥikam,* 35.

tesisnya, yaitu makrifat tidak harus direduksi ke teologi *(kalām)* atau filsafat *(falsafah).* Ibn 'Aṭā'illāh adalah orang pertama yang mengatakan demikian.[264]

Schimmel menyatakan bahwa ajaran tarekat Syāżiliyah dan paguyupan yang berasal darinya telah menarik sejumlah kaum cerdik pandai Eropa, karena memiliki daya tarik bagi manusia modern, sesuatu yang tidak bisa dibanggakan oleh tarekat-tarekat lainnya. Salah satu peninggalan tarikat ini adalah *al-Ḥikam* yang dikarang oleh tokoh Syāżiliyah Mesir, Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī. Kitab ini merupakan karya dengan ucapan-ucapan yang begitu indah susunan kata-katanya. Orang yang membacanya bisa lama merenungkan semuanya itu, sebagian tertarik oleh bakat penulis dalam memadatkan realitas-realitas paling mendalam menjadi beberapa kata sederhana, sebagian lagi karena keindahannya dalam bahasa Arab.[265]

Ibn 'Abbad dengan mengikuti ajaran Ibn 'Aṭā'illāh sering membicarakan tentang kedekatan Allah dengan sang hamba sebagai cahaya dihati. Keberadaan cahaya (diartikan salah satu diantara sembilan puluih sembilan nama Allah) dianggap sebagai suatu petunjuk yang membimbing manusia melalui perjalanan hidup yang penuh dengan bahaya karena penglihatan sang salik tidak dapat menembus kekaburan egoisme.

Oleh karena itu seorang salik harus sensitif pada ciptaan Allah,[266] termasuk Baharuddin Ahmad mencatat bahwa pada abad ke-12 H/18 M, *al-Ḥikam* maupun *syarḥ* (komentar) dalam persebarannya telah sampai di Melayu. Kitab ini diterjemahkan oleh Syaikh Abdul Malek yang diberi judul *Hikam Melayu.*[267] Bahkan dalam keterangan lain disebutkan Osman bin Bakar, bahwa terjemahan ini adalah yang terpenting dalam sejarah perkembangan tasawuf di

---

[264]Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah*, 38.
[265]Abbad, *Surat-Surat*, 9.
[266]Abbad, *Surat-Surat*, 23.
[267]Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis*, 478.

Melayu dan Indonesia. Melalui terjemahan Melayu inilah terjemahan bahasa Inggris pertama kali diperoleh.[268]

Namun pembahasan menggenai legasi Ibn ‘Aṭā’illāh tidak lengkap kalau tidak membahas tentang pandangan negatif yang dialamatkan kepadanya. Al-Hamdany dalam buku *Sanggahan Terhadap Tasawuf dan Ahli Sufi* memasukkan Ibn ‘Aṭā’illāh sebagai sufi yang menyimpang dari ajaran Islam, bersama-sama dengan al-Ḥallāj, Abū Yazīd al-Busṭāmī dan Ibn‘Arabī. Berikut ini adalah beberapa bagian dari ucapan Ibn ‘Aṭā’illāh yang dianggap menyimpang oleh al-Hamdany.

1. Permohonanmu kepada-Nya (Allah) adalah merupakan tuduhan pada-Nya.
2. Apabila Allah hendak menganugrahkan sesuatu kepadamu, Allah akan mengadakan dan menisbahkannya kepadamu.
3. Keinginanmu akan membebaskan diri dari sebab-sebab yang disediakan Allah bagimu adalah merupakan hawa nafsu/*syahwat* yang tersembunyi. Dan keinginanmu tetap berpegang kepada sebab-sebab itu, padahal Allah menginginkan kamu membebaskan diri daripada itu adalah merupakan kelemahan kemauan.[269]

حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ أَبِي مُزَاحِمٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ مَنْصُورٌ حَدَّثَنَا وَقَالَ ابْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ – يَعْنِيَانِ ابْنَ سَعْدٍ – عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَسْدُلُونَ أَشْعَارَهُمْ وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَفْرُقُونَ رُءُوسَهُمْ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ

[268]Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis*, 376.

[269]S. A. Hamdany, *Sanggahan terhadap Tasawuf dan Ahli Sufi* (Bandung: al-Maarif, 1972), 87.

مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ فَسَدَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاصِيَتَهُ ثُمَّ فَرَقَ بَعْدُ.[270]

Artinya:

> (Imam Muslim berkata): Manṣūr bin Abī Muzāhim dan Muḥammad bin Ja'far bin Ziyād telah menyampaikan kepada kami, Manṣūr berkata: Ja'far telah menyampaikan kepada kami, ia berkata: Ibrāhīm, yakni Ibn Sa'd, telah mengabarkan kepada kami, dari Ibn Syihāb dari 'Ubaidullāh bin 'Abdillāh. Dari Ibn 'Abbās, ia berkata: Dulu, Ahlukitab (menyisir rambut dengan) menguraikan rambut mereka, sementara kaum pagan (menyisir dengan) membelah dua gaya rambut mereka. Rasulullah saw. suka meniru gaya menyisir rambut Ahlulkitab selagi tidak ada perintah (agama) tentang itu, lalu Rasulullah saw. menguraikan rambutnya ke arah depan, kemudian setelah itu (menyisir dengan) membelah dua (rambutnya).

Hadis di atas menceritakan bagaimana Nabi Muhammad saw. pada awalnya meniru gaya berpenampilan kaum Ahlulkitab, tetapi kemudian meniru gaya rambut kaum pagan. Nabi Muhammad saw. tampak membuka dirinya terhadap tradisi atau budaya dari kelompok lain, dalam hal ini adalah dalam berpenampilan. Sampai di sini bolehlah kita menyebut Nabi Muhammad saw. sebagai *al-muslim al-munfatiḥi al-awwal* (pelopor *al-Islām al-Munfatiḥī).*

Seperti yang disebut di awal, gagasan *al-Islām al-Munfatiḥī* diharapkan menjadi pandangan yang dimiliki oleh setiap umat Islam dalam menyikapi keragaman dan saat hidup di tengah-tengah masyarakat yang plural. Pandangan keberislaman ini kalau diimplementasikan secara massif oleh umat

---

[270]Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim al-Qusyairī al-Naisābūrī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Ṣaḥīḥ Muslim,* jilid 7 (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), 82.

Islam secara keseluruhan, akan membentuk masyarakat yang terbuka, penulis menyebutnya dengan *al-ummah al-maftūḥah.*

Al-Ummah al-Maftūḥah atau masyarakat terbuka adalah konsekuensi dari penerapan "pandangan terbuka" atau sikap *al-Islām al-Munfatiḥī* yang telah dipraktikkan masing-masing individual muslim. *Al-Ummah al-Maftūḥah* adalah gambaran masyarakat yang menerapkan aspek transparansi baik dalam tata kelola pemerintahan, praktik kenegaraaan, kehidupan berbangsa-bernegara maupun dalam aktififitas masyarakat sehari-hari.

Gagasan *al-Islām al-munfatiḥi* yang "diekstrak" dari konsep ketuhanan *Ilāh Muta'arrif,* kemudian tergambar pada *al-ummah al-maftūḥah* (masyarakat yang terbuka), tidak saja menjadi solusi yang bersifat "teladan transendental" seperti yang disebutkan sebelumnya. Sesungguhnya gagasan ini menuntut peran aktif dari umat Islam khususnya, baik yang berada di lingkungan masyarakat terkecil sampai wilayah yang lebih luas seperti negara atau pemerintah tanpa menunggu sampai terjadinya problem atau ketimpangan sosial atau ketidakpercayaan pemerintah di mata publik. Demikianlah gagasan-gagasan yang dapat peneliti hasilkan sebagai bagian dari uraian aksiologis, setelah melakukan analisis terhadap konsep ketuhanan Ibn 'Aṭāillāh al-Sakandarī. [ ]

BAB V
P E N U T U P

A. Kesimpulan

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mengatakan bahwa akal dapat mengetahui eksistensi Pencipta dengan adanya ciptaan-Nya, tetapi akal tidak mampu menjangkau hakikat esensi Allah. Kalimat *lā ilāha illa Allāh* adalah penafian esensi, sehingga bermakna: Tiada tuhan secara esensial kecuali Allah. Eksistensi *(wujūd)* Allah tidak bergantung kepada selain-Nya, sehingga disebut *wujūd muṭlaq.* Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī mendefinisikan Tuhan secara "negatif," karena menyebut Tuhan dengan tidak *'araḍ* (aksiden), kekuasaan-Nya tidak terbatas, ilmu-Nya tidak disusupi kebodohan, kekayaan-Nya tidak disertai kemiskinan, kemulian-Nya tidak dinodai kehinaan, dan seterusnya. Allah bukanlah sifat-sifat-Nya dan bukan pula selain Dia. Bagi Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, sifat Allah kadim dengan kekadiman Allah. Tuhan memiliki banyak nama, ada yang menunjukkan zat-Nya yang mulia, suci dan kadim. Ada nama Tuhan yang menunjuk kepada sifat Zat-Nya. Ada nama Tuhan yang mengacu kepada sifat perbuatan-Nya, dan ada pula yang mengacu kepada penyucian-Nya. Di antara nama Tuhan yang banyak itu, hanya satu yang disebut *al-ism al-'aẓam* (nama teragung), yaitu "Allah". Perbuatan Allah bersumber dari Allah, tidak terkait dengan apapun, tidak mengalami kevakuman dan berlangsung terus-menerus. Kekuasaan Allah yang absolut, berkonsekuensi kepada perbuatan Allah yang bersifat mutlak. Apabila pengaturan *(tadbīr)* alam bagian dari perbuatan Allah, maka pengaturan tersebut juga bersifat tak terbatas. Pengaturan Allah tidak dapat dicampuri oleh pengaturan manusia. Pada hakikatnya, seluruh makhluk mulai dari partikel terkecil sampai pada ciptaan langit dan bumi mengakui keesaan Allah. Keesaan Allah adalah wacana yang sangat rasional, karena dapat dibuktikan dengan *burhān 'aqlī*, dengan empat pendekatan, yaitu kekuasaan Allah, kehendak Allah, eksistensi, dan ilmu Allah. Keesaan Allah juga dikuatkan dengan *bayān naqlī* berupa ayat-ayat Alquran; al-Baqarah

ayat 163, al-Ikhlāṣ ayat 1; al-Naḥl ayat 51; al-Ḥadīd ayat 3; al-An'ām ayat 59; al-Anbiyā' ayat 22; al-An'ām ayat 17; al-Qaṣaṣ ayat 88; al-Mu'minūn ayat 91; al-An'ām ayat 76; al-Naḥl ayat 17; dan al-Isrā' ayat 42.

Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī menggunakan beberapa corak keilmuan dalam argumentasi-argumentasinya tentang Tuhan, seperti corak argumentasi tasawuf, pada konsepnya tentang makrifat, dan pengenalannya terkait dengan nama "Allah", satu nama Tuhan yang teragung *(al-Ism al-A'ẓam).* Puncak makrifat Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī adalah merupakan kelanjutan dari konsep "peleburan" dari tokoh-tokoh sufi sebelumnya, dan ini disebut *post-ittiḥād* atau *post-wahdatul wujūd.* Namun, konsep makrifat Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī dan beberapa penganut *wahdah ilah* lainnya, lebih kepada "peleburan yang aktif" dengan instrumen *ḥaqq al-baṣīrah,* dan ini berbeda dengan konsep-konsep "peleburan" al-Ḥallāj, Ibn al-'Arabī dan al-Nūrī yang terkesan vakum atau statis. Ibn 'Aṭā'illāh juga menggunakan corak argumentasi kalam, ketika mensinergikan antara *burhān 'aqlī* (metode rasional) dengan *bayān naqlī* (metode tekstual) dalam argumen ketuhanannya, dan penggunaan metode dialektika pada beberapa isu ketuhanan. Corak argumentasi filsafat juga digunakan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, yaitu ketika menggunakan pendekatan filsafat pendefinisian "makrifat", serta istilah-istilah filsafat. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī juga membicarakan tentang argumen ontologis dan kosmologis terkait pembuktian adanya Tuhan. Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī sering menggunakan analogi-analogi fiqhiyah dan berpihak kepada tafsir *isyārī.* Hal ini menunjukkan bahwa Ibn 'Aṭā'illāh juga menggunakan corak argumentasi fikih.

Berdasarkan konsep dan corak argumentasi ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī di atas, maka jelaslah bahwa konsep Allah yang dikaji adalah *Ilāh Muta'arrif,* yaitu Tuhan yang memperkenalkan diri-Nya kepada makhluk-Nya. Indikator *Ilāh Muta'arrif* yaitu pada pernyataan-pernyataan berikut: Tuhan mewajibkan makhluk untuk mengenal-Nya; Tuhan menetapkan pengetahuan tentang-Nya dan menghapus keraguan terhadap

eksistensi-Nya; Tuhan memberikan pengetahuan kepada "orang-orang khusus" untuk dapat menyaksikan-Nya, Tuhan menetapkan sifat dan nama-Nya, dan Tuhan melarang makhluk menggunakan nama "Allah". Konsep *Ilāh Muta'arrif* dapat diturunkan kepada gagasan yang penulis sebagai sebagai *al-Islām al-Munfatiḥī.* Gagasan *al-Islām al-Munfatiḥī* dimaksudkan sebagai gagasan tentang pandangan keberislaman yang terbuka, ditandai adanya sikap menghargai dan menerima budaya, tradisi, pandangan politik, atau pandangan keagamaan yang berbeda. Penerapan yang massif dari gagasan *al-Islām al-Munfatiḥī* ini akan mampu melahirkan *al-ummah al-maftūḥah* (masyarakat terbuka), yaitu gambaran masyarakat yang menerapkan aspek transparansi dalam tata kelola pemerintahan, praktik kenegaraaan, kehidupan berbangsa-bernegara dan kehidupan sosial.

B. Rekomendasi

Sesungguhnya konsep *Ilāh Muta'arrif* bukanlah konsep yang bisa disimpulkan dari argumentasi ketuhanan Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī saja. Konsep ini bisa diperoleh dari kajian terhadap argumentasi ketuhanan dari para mistikus Islam lainnya. Oleh karena itu, masih dipandang perlu kajian-kajian semisal, dari tokoh-tokoh mistikus Islam dalam perspektif *Ilāh Muta'arrif.*

Sebagaimana telah dilihat, kajian ini menggunakan beberapa karya tulis Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī tentang Allah, seperti: *al-Ḥikam, Miftāḥ al-Falāḥ, al-Qaṣd al-Mujarrad* dan *Isqāṭ al-Tadbīr.* Para pengkaji lain bisa melakukan kajian argumentasi ketuhanan dengan fokus kepada satu karya tulis Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, sehingga terkesan lebih mendalam dan tuntas.

Konsep *Ilāh Muta'arrif* yang disebutkan di atas mengandaikan Allah yang "inklusif", yaitu Allah yang membuka diri-Nya untuk dikenal. Dalam konteks masyarakat plural, perbuatan Allah ini bisa menjadi anutan. Sikap keterbukaan pada masyarakat plural dapat menganulir atau setidaknya meminimalisir munculnya buruk sangka yang dapat mengganggu keharmonisan kehidupan masyarakat. [ ]

DAFTAR PUSTAKA

Alqur'an dan Terjemahannya, Edisi Penyempurnaan 2019. Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama R.I., 2019.

'Abd al-Mun'im al-Ḥafnī, *al-Mawsūat al-Ṣūfiyah: A'lām al-Taṣawwuf wa al-Munkirīn 'alaihi wa al-Ṭuruq al-Sūfiyah*, Kairo: Dār al-Rasyād, 1992.

Abd al-Qadir Al-Jailani, *Fathur Rabbani*, terj. Zenal Mutaqin, Mensucikan Jiwa, Bandung: Jabal, 2012.

_________, *Futuh al-Ghaib,* terj. Syamsu Baharruddin dan Ilyas, Hasan, Bandung : Mizan, 1985.

Abd al-Wahhab bin Ahmad al-Sya'roni, *al-Thabaqat al-Kubra Lawaqih al-Anwar fi Thabaqat al- Akhyar*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2018.

'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* 12, Kuwait: Dar al-Qalām, 1978.

'Abdullāh bin 'Abd al-Raḥman al-Dārimī al-Samarqandī, *Sunan al-Dārimī,* jilid II, Karaci: Qadīmī Kutub Khānah, t.t.

A. Cremers, *Tahapan-Tahapan Perkembangan Kepercayaan Menurut James W. Fowler,* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

A. Rifay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Abdurrahman Abdul Khaliq, *Penyimpangan-Penyimpangan Tasawuf,* Jakarta: Robbani Press, 2001).

Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* 1, Damaskus: Dār Ibn Kašīr, 2002.

Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl al-'Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn,* juz I, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2009.

Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah*, juz II(Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, selanjutnya ditulis Muslim saja), *Ṣaḥīḥ Muslim,* 1, Riyad: Dār al-Mugnī, 1998.

Abū Bakr Muḥammad al-Kalabāżī, *al-Ta'arruf li Mażhab Ahl Tasawwuf,* 1, Mesir: Maktabah al-Kuliyah al-Azhariyah, t.t.

Abū Dāwud Sulaimān bin al-Asy'aṡ al-Sijistānī, selanjutnya ditulis Abū Dāwud saja), *Sunan Abī Dāwud,* Riyad: Bait al-Afkār al-Dauliyah, t.t.

Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥya' 'Ulum al-Dīn,* juz I, Semarang: Karya Toha Putra, t.t.

_________, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* Juz I, Semarang: Karya Toha Putra, t.t.

_________, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV, T.t.p.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Abū Na'īm Aḥmad bin 'Abdillāh al-Aṣbahānī, *Ḥilyah al-Auliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā',* jilid VIII, t.t.p.: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1979.

Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma',* ed. Abd. Halim Mahmud dan Taha Abd. al-Baqi Surur, Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṡah, 1380 H/1960 M.

Abū Wafā al-Gānimī al-Taftazānī, *Ibnu 'Aṭā'illāh al-Sakandari wa Tasawwafahu*, Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyah, 1969.

Achmad Muchaddam Fahham, *Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Ṭabāṭabā'i,* Bandung: Mizan, 2001.

Adolf Heuken, *Ensiklopedi Populer Gereja*, t.t.: t.p, 1976.

Afif Ansori, *Tasawuf Falsafi Syeh Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.

Aḥmad bin ‘Alī bin al-Muṡannā al-Tamīmī, *Musnad Abī Ya‘lā al-Mūṣalī,* juz IX, Cet. I; Damaskus: Dār al-Ma‘mūn li al-Turāṡ, 1987.

Aḥmad bin Muḥammad Ibn ‘Ajībah al-Hasanī, *Īqāẓ al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2016.

Ali Mudofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi,* 1, Yogyakarta: UGM Press, 1996.

Alkitab, 4, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2002.

Al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyah fī ‘Ilm al-Tasawwuf,* Mesir: Maktabah Muhammad Ali Ṣābih, t.t.

Al-Syafa̯atun Mirzanah, *When Mystic Masters Meet*, Jakarta: Gramedia, 2009.

Al-Syiblī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah al-Kubrā,* juz IV*,* Musṭafā al-Bābī al-Ḥalibī, Mesir, t.t.

Alwi Shihab, *al-Tashawwuf al-Islāmī wa Atsaruhu fī al-Tashawwuf al-Indūnīsī al-Mu‘āshir,* terjemah Muhammad Nursamad, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia,* 1, Bandung: Mizan, 2001.

Amatullah Amstrong, *Sufi Terminology: Al-Qamus al-Sufi,* 1, Kualalumpur: A.S. Noordeen, 1994.

Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* 1*,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

_________, *Mystical dimensions of Islam,* United States of America: The University of North Carolina Press, 1975.

Anton Bakker, *Kosmologi dan Ekologi: Filsafat tentang Kosmos sebagai RumahTangga Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.

_________, *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.

Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam,* Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.

Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam,* Jakarta: PT. Raja Grafinda Persada, 1999.

Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2001.

Etienne Gilson, *Tuhan di Mata Para Filsuf,* 1, Bandung: Mizan, 2004.

Gilani Kamran, *Ana al-Haq: Menyingkap Teosofi al-Hallaj,* 1, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

G.J.O. Moshay, *Who is this Allah?*, Bucks: Dorchester House Publications, 1994.

Hamka, *Tasawuf- Perkembangan dan Pemurniannya,* 8, Jakarta: Panjimas, 1993.

Hamzah Ya'qub, *Ilmu Ma'rifat: Sumber Kekuatan dan Ketentraman Batin,* Jakarta: Atisa, 1988.

Harifudin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1,* 23, Yogyakarta: Kanisius, 2007.

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

_________, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

________, *Islam Ditinjau dari berbagi Aspek-nya*, jilid II, 6, Jakarta: Universitas Indonesia, 1986.

________, *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran,,* Bandung: Mizan, 1996.

________, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* Jakarta: UI-Press, 2012.

Hikmat Darmawan, *Tuhan Tak Sembunyi: Mencari Agama untuk Zaman Baru,* Bandung: Mizan, 2005.

Husein Muhammad, *Kisah Menakjubkan Syekh Ibn 'Atha'illah: Pengarang Alhikam, Kitab Tasawuf Paling Monumental Sepanjang Masa*, Depok: Mentari Media, 2016.

Husein Muhammad, *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur,* 1, Yogyakarya: LKiS, 2012.

I. R. Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Filsafat*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Ibn 'Abbād al-Nafarī al-Rundī, *Syarḥ al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah li Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī,* Kairo: Mu'assasah al-Ahrām, 1988.

Ibn 'Aṭa'illah al-Sakandarī, *Tutur Penerang Hati*, terjemah Fauzi Faishal Bahreisy, 2, Jakarta: Zaman, 2012.

_________, *Matn al-Ḥikam al-Ilahiyah al-'Aṭā'iyyah wa Yalīhi al-Mukātabāt wa al-Munājah,* dalam *Rasā'il Ibn 'Aṭa'illāh al-Sakandarī,* di edit oleh Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, Cet. I; Kairo: Maktabah al-Ṡaqāfah al-Dīniyah, 2009.

_________, *Allāh: al-Qaṣd al-Mujarrad fī Ma'rifah al-Ism al-Mufrad*, Kairo: Maktabah Madbūlī, 2002.

_________, *al-Qashd al-Mujarrad fī Ma'rifat al-Ism al-Mufrad,* terjemah Faisal Bahreisy, *Terapi Makrifat: Rahasia Kecerdasan Tauhid*, Jakarta: Zaman, 2016.

_________,, *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr,* terjemah Fauzi Faisal Bahreisy, *Terapi Makrifat: Misteri Berserah kepada Allah, 2,* Jakarta: Zaman, 2012.

_________, *Laṭā'if al-Minan,* terjemah Faisal Bahreisy, *Mengaji Lathā-iful Minan: Biografi Dua Wali Allah dan Pelajaran Pencerah Akal dan Hati,* 1, Jakarta: Zaman, 2015.

_________, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāh,* 1*,* Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, t.t.

_________, *Unwān al-Tawfīq fī Ādāb al-Tharīq dan Matn al-Ḥikam,* terjemah Faisal Bahreisy, *Terapi Makrifat: Kasidah Cinta dan Amalan Wali Allah*, Jakarta: Zaman, 2011.

_________, *Tāj al-'Arūs al-Ḫāwī li Tahdzīb al-Nufūs,* terjemah Fauzi Faisal Bahreisy, *Mengaji Tājul 'Arūs: Rujukan Utama Mendidik Jiwa,* 1, Jakarta: Zaman, 2015.

Ibn al-'Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, terjemah M.S. Nasrollah, Bandung: Mizan, 1994.

_________, *al-Futuhat al-Makkiyah*, tahqiq Usman Yahya, Kairo: al-Hayat al-Misriyah, 1972.

Ibnu Abbad, *Surat-Surat Sang Sufi*, terjemah Nasrullah, M.S, Bandung: Mizan, 1993.

Ibnu Athaillah, *Lathaiif al-Minan: Rahasia Yang Maha Indah*, terjemah Bahreisy, Fauzi Rizal, Jakarta: Serambi, 2008.

Ibnu Rusydi, *Thahafut al-Falasifah,* Beirut, 1930.

Ibrahim Hilal, *at-Tashawwus al-Islami Baina ad-Din wa al-Falsafah*, terjemah Ija Suntana dan E. Kusdin, 1, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Iḥsān Ilāhī Żāhir, *Dirāsah fī Tasawwuf,* 1, Jakarta: Dār al-Ḥaqq, 2001.

Izza Rohman Nahrowi, "Memandu Salik menuju Sang Khalik: Sekedar Pengantar", dalam Ibn 'Aṭā'illāh, *al-Hikam: Untaian Hikmah Ibn 'Aṭā'illāh*, terj. Fauzi Faisal Bahreisy, 7, Jakarta: Zaman, 2012.

Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Maktabah Miṣr, t.t.

Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman al-Suyūṭī, *Jāmi‘ al-Ḥadīṡ: al-Jāmi‘ al-Ṣagīr wa Zawā’iduhu wa al-Jāmi‘ al-Kabīr: Qism al-Aqwāl,* juz IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Jamaluddin Kafie, *Tasawuf Kontemporer,* Jakarta: Republika, 2003.

J. Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London: Longman Group Limited, 1979.

Jacobus Adriān Naude, *The Name of Allah*, University of Pretoria: Disertasi-Faculty of Arts and Philosophy, 1971.

Juan Eduardo Campo, *Encyclopedia of Islam*, 34; Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, New York: Modern Library, 2002.

Kaida, *Abu Yazid Al-Busthami*, Nuqtoh, II, 01, Maret 2003.

Karen Amstrong, *A Short History of Myth*, Edinburgh, New York: Canongate, 2005.

Kenneth J Thomas, “Allah Translations of the Bible,” dalam *Technical Papers : The Bible Translator*, Vol. 52: 3, Juli 2001.

Knysh, Alexander D., “Ṣūfism and the Qurʾān”, dalam *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Ed. Jane Dammen McAuliffe, Washington DC.: Georgetown University, t.t.

Linda Christanty, *JanganTulis Kami Teroris,* 1*,* Jakarta: Gramedia, 2011.

Luis Ma’lūf, al-*Munjid fī al-‘Ālam,* Beirut: Dār al-Masyriq, t.t.

M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi,* 1, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.

Martin Lings, *What is Sufism?,* Lahore: Suhail Academy, 2005.

M. Abdul Mujieb, dkk., *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazalī*, Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009.

M. Hisham Kabbani, *The Repudiation of "Salafi" Innovations*, New York: Kazi, 1996.

M. Kholis Nafis, *Konsep Wahdatul Wujud Ibn 'Arabi*, 2002.

M. M. Syarif ed., *History of Muslim Philosophy: The Philosophers,* disunting oleh Ilyas Hasan, *Para Filosof,* Bandung: Mizan, 1998

M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya,* I, Tangerang: Lentera Hati, 2010.

________, *Kaidah Tafsir,* 3, Tangerang: Lentera Hati, 2015.

M. Sobirin dan Rosihan Anwar, *Kamus Tasawuf,* Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.

M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi,* 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dar al-Ḥadīṡ, t.t.

Muḥammad Jalāl Syaraf, *al-Tasawwuf al-Islāmī wa Madārisuhu*, T.t.p.: Dār al-Maṭba'āh al-Iskandariyah, t.t.

Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Ḥikam 'Aṭā'iyāh: Syarḥ wa al-Taḥlîl*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism And Shari'ah: A Studi of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism,* United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997 .

Muhammad Yasir Nasution, *Menulis menurut al-Ghazali,* 1, Jakarta: Rajawali Pers, 1998.

Muhammad Sholikhin, *Ajaran Makrifat Syeikh Siti Jenar,* Cet; III. Yogyakarta: Narasi, 2008.

Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* Jakarta: Erlangga, 2006.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap,* 2. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Muniron, "Pandangan al-Ghazali tentang ittihad dan Hulul," dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Jakarta: Paramadina, 1999), Vol I, No. 2.

Muzairi, *Metafisika*, Yogyakarta: Bidang Akademik, 2008.

Muzakkir, *Tasawuf: Pemikiran, Ajaran dan Relevansinya dalam Kehidupan*, Medan: Perdana Publishing, 2018

Nanang Martono, *Metode Penelitian Sosial: Konsep-Konsep Kunci,* 1, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2015.

Niko Syukur Dister Ofm, *Pengantar Teologi,* 1, Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Parluhutan, dkk, *Metodologi Penelitian: Pendekatan Sistem Berbasis Paradigma Wahdah al-'Ulūm* (Medan: UINSU Press, 2018

_________, *Paradigma Wahdah al-'Ulūm* (Medan: UINSU Press, 2018

Patricia Crone, *The Qur'anic Pagans and Related Matters*, Leiden: Brill, 2016.

Philip K Hitti, *History of The Arabs: Tenth Edition*, London: Macmillan Education LTD, 1970.

Qamar al-Huda, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhraward Sufis*, Routledge: Curzon, 2003.

Qomar, Mujammil. *Studi Islam di Indonesia: Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia*. Malang: Madani, 2017.

R.A. Nicholson, *Fī al-Tasawwuf fī al-Islāmī,* terjemah Abū al-'Alā 'Afīfī, Kairo: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, t.t.

Rabbi Wayne Dosick, *The Real Name of God: Embracing The Full Essence of the Divine*, Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2012.

Richard E. Palmer, *Hermeneutics,* Evauston: Northwestern University Press, 1969

Ronny Astrada, *Kitab Berhala: Syirik Masa Pra-Islam,* alih bahasa Inggris Nabih Amin Faris, 1, Bandung: Sawo, media) Divisi Swarna, 2004.

Ronny Astrada, *Kitab Berhala: Syirik Masa Pra-Islam,* alih bahasa Inggris Nabih Amin Faris, Cet. I; Bandung: Sawo, media) Divisi Swarna, 2004.

S. A. Hamdany, *Sanggahan terhadap Tasawuf dan Ahli Sufi,* Bandung: al-Ma̬arif, 1972

Samsul Hadi, *Islam Spiritual*, Malang: UIN Malang Pres, 2007.

Seyyed Hossein Nasr, (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Terjemah Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003

_________, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terjemah Abdul Hadi WM, 3, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994

Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

_________, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam,* 1, Jakarta: Prenada, 2011

Theo Huijbers, *Mencari Allah Pengantar ke Dalam Filsafat Ketuhanan*, Yogyakarta: Kanisius, 1995

Tim Penyusun Departemen Agama R.I., Al-Qur'an *dan Terjemahnya,* Yogyakarta: UII Pres, 2004.

Tim Penyusun, *Buku Pedoman Akademik dan Penulisan Disertasi Program Doktor*, Medan: Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN Sumatera Utara, 2020.

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Lengkap*, II, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung,* terj. Agus Fahri Husein, et.al, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan*

Semantik terhadap Al-Qur'an, 1*,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

Tudjimah,, (ed.), *Asrār al-Insān fī Ma'rifah al-Rūḥ wa al-Raḥman,* Jakarta: Universitas Indonesia, 1960.

Victor Danner, *Sufisme Ibnu 'Atha'illah: Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Roudlon, Surabaya: Risalah Gusti, 2003.

_________, *Tarekat Syaẓiliyah dan Tasawuf di Afrika Utara*, New York: Islamic Spirituality, 1991.

Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.

_________, *Perkembangan Pemikiran dalam Pemikiran Falsafi Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Zoetmulder & Robson, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1995.

Zoetmulder, *Kalangwan, Sastra Jawa Kuna Selayang Pandang*, Jakarta: Jambatan, 1983.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Masjid Ibn ‘Ata’illah al-Sakandari

Makam Ibn ‘Ata’illah al-Sakandari di dalam masjid

SILSILAH TAREKAT SYAZILIYAH

Secara bersambung dari al-Imam al-Syaikh Ibn ‘Atha’illah al-Sakandari menerima *talqin* dan baiat dari gurunya dan begitu seterusnya. Untuk silsilah sanadnya sebagaimana berikut ini :

1. Al-Syaikh Ibn ‘Atha’illah al-Sakandari.
2. Al-Syaikh Abul Abbas Al Mursi.
3. Al-Syaikh Syaikh al-Quthub al-Imâm Abu al-Hasan ‘Alî al-Syadzili.
4. Al-Syaikh al-Quthub al-Syarîf Abu Muhammad ‘Abd al-Salam bin Masyîsyi.
5. Al-Quthub al-Syarîf ‘Abdurrahman al-Aththar al-Zayyat al-Hasani al-Madani.
6. Quthb al-Auliyâ’ Taqiyyuddîn al-Fuqayr al-Shufî.
7. Sayyid Syaikh al-Quthub Fakhruddîn.
8. Sayyid Syaikh al-Quthub Nûruddîn Abî al-Hasan ‘Alî.
9. Sayyid Syaikh Muhammad Tâjuddîn.
10. Sayyid Syaikh al-Quthub Zainuddîn al-Qazwinî.
11. Sayyid Syaikh al-Quthub Abî Ishaq Ibrahîm al-Bashri.
12. Sayyid Syaikh al-Quthub Abî Qâsim Ahmad al-Marwani.
13. Sayyid Syaikh Sa‘ad.
14. Sayyid Syaikh al-Quthub Abî Muhammad Fath al-Su‘udi.
15. Sayyid Syaikh al-Quthub Muhammad Said al-Ghazwanî.
16. Sayyid Syaikh al-Quthub Abî Muhammad Jabir.
17. Sayyidinâ Syarîf al-Hasan bin ‘Alî.
18. Sayyidinâ ‘Alî bin Abî Thâlib, *karram Allâhu wajhah.*
19. Sayyidinâ wa Habîbina wa Syafî‘inâ wa Maulanâ Muhammadin, *Shallallâhu ‘alaihi wa âlihi wasallam.*

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Data Pribadi

Nama : H. Abrar M. Dawud Faza
NIM : 94314030140
T.TL : P. Sidempuan / 29 Nopember 1979
Pekerjaan : Dosen
Unit Tugas : Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam
Alamat : Jln. Gurilla No. 6 Medan
Kontak : 081285841719
Email : abrardawud@uinsu.ac.id

2. Data Keluarga

Istri : Nurasyiyah Harahap, S.Sos, M.Pd
Pekerjaan : Dosen UNUSU
Anak : 1. Allif M. Abqary (SD, umur 11 tahun)
2. ....(meninggal dunia)
Buya : Faizal Aziz Batubara, BA
Ummi : Zaimah, BA
Tulang : Alm. Drs. H. Tholibuddin Harahap
Nantulang : Hj. Tirona Dasopang
Adik-adik : 1. Dr. Asrar Mabrur Faza, MA
2. Amrar Mahfuzh Faza, SH.I, MA
3. Aisyatun Nadrah Hapmi Faza, S.Pd.I, MA

3. Pendidikan

a. SD Negeri 1 Kec. Barus, Kab. Tapteng.
b. MTsN Kec. Barus, Kab. Tapteng.
c. PP. Musthafawiyah Purba Baru, tamat di MAN 1 P. Sidimpuan.
d. Sarjana Aqidah dan Filsafat, Fak. Ushuluddin, IAIN-SU, Medan. (2002)
e. Magister Pemikiran Islam, Pascasarjana, IAIN-SU, Medan. (2007)
f. Doktor Akidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Studi Islam, UIN-SU, Medan. (2021)

Pendidikan non formal yang sangat berbekas penulis rasakan sebagai bekal/modal dalam menggeluti ilmu-ilmu keislaman dan filsafat hingga saat ini dan penulis doakan semoga pahala kebaikan dari Allah swt. senantiasa tercurah kepada :

- Ustadz Jidin dan putranya (alumni Musthafawiyah, P.Baru/ Guru madrasah diniyah di Barus)
- Ustadzah Rahmi (alumni Pesantren Parabek, P. Panjang/ Guru madrasah diniyah mengajarkan Matan Jurmiyah dan seterusnya, di Barus)
- Ustadz Alwi (guru khusus tilawah Al-Qur'an di Barus)
- Ustadzah Hj. Hamidah (alumni Musthafawiyah, P. Baru/guru B. Arab MAN 1. P. Sidimpuan)
- Ustadz Alm. H. Hasan (alumni Musthafawiyah, P. Baru/ guru B. Arab MAN 1. P. Sidimpuan)
- M. Yusuf Siregar (sahabat MAN 1 P. Sidempuan yang memperkenalkan puisi, filsafat dan senin lewat karya-karya Emha Ainun Najib, Soekarno, Kahlil Gibran dan lainnya).
- Dan lainnya yang tidak bisa disebutkan satu per satu, semoga Allah juga melimpahkah kebaikan kepada mereka semuanya. Amin.

4. Pengalaman Kerja Formal dan Non-Formal

a. Relawan JPPR Sumut (1999)
b. Asisten Dosen a.n.: Prof. Ridwan Lubis, Prof. Rivai Siregar, Dra. Lainatus Sifah, Prof. Syahrin Harahap, Drs. Musaddad Lubis, dll. (2003-2009)
c. Konsultan Daerah Tertinggal, Dairi (2008-2009)
d. Guru honor MAN 2 Model Medan. (2008-2009)
e. Dosen Fak. Ushuluddin dan Studi Islam, UIN-SU Medan. (2009-sekarang).
f. Kepala Biro AUAK, UNUSU, Medan. (2014-2017).
h. Sekretaris Prodi S2 IAT, UIN-SU (2017-2020).
i. Sekretaris Prodi S3 AFI, UIN-SU (2021-sekarang).

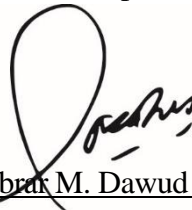
5. Pengalaman Organisasi Formal dan Non-Formal

- Ketua Kelas I-VI SD Negeri 01 Barus.
- Ketua OSIS MTsN Barus.
- Ketua OSIS MAN 1 P. Sidimpuan.
- Pradana Pramuka Gugus Depan MAN 1 P. Sidempuan.
- Ketua Forum Rausyanfikr Fak. Ushuluddin, IAIN-SU (1999-2002).
- Ketua Lembaga Penulisan / Press Mahasiswa IAIN-SU (2000).
- Presidium Mahasiswa Fak. Ushuluddin, IAIN-SU (2001-2002).
- Sekretaris PK PMII Fak. Ushuluddin, IAIN-SU. (2001-2002).
- Ketua Bidang Kaderisasi PC PMII Kota Medan (2003-2005).
- Ketua Bidang Kaderisasi Koorcab PMII Sumatera Utara (2005-2007).
- Koordinator Islam Emansipatoris Sumatera Utara (2006-2008).
- Ketua PW LBM NU Sumut (2008-2010).
- Wakil Sekretaris PWNU Sumut (2010-2012).
- Wakil Katib PWNU Sumut (2012-2017).
- Katib PWNU Sumut (2017-2022).

6. Karya

No	Judul Tulisan	Tahun	Penerbit
1	*Perspektif Sufistik Ali Shariati dalam Puisi* "*One Followed by Eternity of Zeroes*" [ISBN 978-602-96654-2-0], sebagai Penulis.	2010	Panjiaswaja Press
2	*Islam Wacana: Berbagai Kajian Sosial-Keagamaan* [ISBN 978-602-96654-8-2], sebagai Penulis.	2010	Panjiaswaja Press
3	*Revitalisasi Tasawuf: Studi Pemikiran Komaruddin Hidayat*, sebagai Penulis, dalam buku "*Spiritualisme Kota: Internalisasi Tasawuf dalam Kehidupan Modern*" [ISBN 978-602-9082-08-1], sebagai Editor.	2010	Panjiaswaja Press

No	Judul Tulisan	Tahun	Penerbit
4	*Khazanah Ilmu-Ilmu Ushuluddin: Buku Daras Seri III* [ISBN 978-602-98139-5-7], sebagai Editor.	2011	Panjiaswaja Press
5	*Wawasan Tasawuf, Maqamat dan* Tarekat, sebagai Penulis, dalam buku "*Khazanah Ilmu-Ilmu Ushuluddin: Buku Daras Seri II*" [ISBN 978-602-9082-07-4], sebagai Editor.	2011	Panjiaswaja Press
6	*Gerakan Spiritualitas di Barat*, Vol. I No. 1 Jan-Des [ISSN 2355-1283], sebagai Penulis.	2013	Jurnal Al-Hikmah
7	*Argumentasi Ibn 'Atha'illah al-Sakandari tentang Tuhan*, Vol. IV No. 1 Jan-Des [ISSN 2355-1283] , sebagai Penulis.	2016	Jurnal Al-Hikmah
8	*Dinasti Turki Usmani*, Vol. II No. 1 Jan-Des [ISSN 2081-1589] , sebagai Penulis.	2011	Jurnal Al-Izzah
9	*Rausyanfikr, "Sang Ideolog menurut Ali Shariati*, Vol. III No. 3 Jan-Des [ISSN 2355-1291] , sebagai Penulis.	2015	Jurnal Al-Harakah
10	Syaikh Bahruddin Thalib Lubis Ketua PWNU Sumut Pertama, sebagai Penulis.	2013	Tabloid Warta NU
11	*Dakwah Tarekat pada Lembaga Pendidikan*, Vol. I No. 1 Des [ISSN 2527-5259] , sebagai Penulis.	2016	Jurnal Rekognisi
12	*Tasawuf Falsafi*, Vol. I No. 1 Jan-Des. [ISSN 2355-1283] , sebagai Penulis.	2019	Jurnal Al-Hikmah

7. Hobbi dan Pengalaman Menulis

Penulis hobbi menulis sejak sekolah Aliyah dan memiliki karya 2 (dua) buku kumpulan puisi dan 1 (satu) buku cerpen (arsip pribadi dan tidak diterbitkan).

Kemudian semenjak mahasiswa aktif menulis di Harian Waspada tahun 2000-2008, buku *Islam Wacana: Berbagai Kajian Sosial-Keagamaan* (2010) merupakan kumpulan tulisan di Harian Waspada. Dalam hal ini penulis berterimakasih yang sebesar-besarnya kepada Alm. Drs. Darman Harahap, MA yang sabar melatih dan mengoreksi tulisan opini penulis sebelum dikirimkan ke Harian Waspada.

Hobbi menulis dilanjutkan menjadi Ketua Redaktur Tabloid "Warta NU" (2010) dan mengelola berbagai media online baik Jurnal maupun laman Website.

Demikian rekaman singkat riwayat hidup ini diperbuat dengan sebenarnya dan terimakasih.

Medan, 01 September 2020

H. Abrar M. Dawud Faza, S.Fil, MA
197911292009121003

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.